Arthur Schopenhauer

Arte del buen vivir



Prólogo de
Dolores Castrillo Mirat



Biblioteca Edaf

INDICE

PROLOGO

EN 1851, tras haber sido rechazado sucesivamente por tres editores, se decidia Hayn de Berlin a publicar el libro *Parerga y Paralipomena* una extensa coleccion de aforismos sobre los mas diversos temas, desde la moral a la religion, pasando por el derecho, la metafisica, la literatura o el arte (1), que estaba destinada a proporcionar a su autor, pagado entonces con diez ejemplares de su propia obra, la fama que durante tanto tiempo le fue negada Contaba a la sazon Arthur Schopenhauer sesenta y tres anos, y la inusitada esperanza que en escasos momentos habia depositado en el juicio de la historia, por lo demas odiada por el, parecia verse realizada En el otono de su vida pudo saborear Schopenhauer los indicios de una popularidad que, sin embargo, jamas le infundio el suficiente respeto para comprarla al precio de su verdadera filosofia En la epoca en que el triunfalismo historicista hegeliano se habia convertido en la filosofia oficial del estado totalitario de Federico Guillermo III de Prusia, Schopenhauer, el mismo conservador, pero hombre de insobornable honradez y preocupado ante todo por la verdad, desenmascaraba la historia, a contrapelo de sus contemporaneos, como la fabula idealista del ardid de la razon en virtud de ella, el asesinato en masa, la tirania de emperadores, generales y reyes, la lucha por el poder, la delincuencia internacional organizada, en suma, toda esta coleccion de sucesos opacos, azarosos e indefendibles en

(1) El libro que presentamos al lector recoge los fragmentos dedicados a la moral

su gratuidad que componen el escenario de la tragicomedia humana recibian un barniz de racionalidad, de la mano de los filosofos de la historia a sueldo del Estado para hacerlos pasar por los momentos indispensables de una astuta razon que atraviesa providencialmente los siglos hasta conducir a la humanidad al *happy end* del reino moral absoluto

Pero para Schopenhauer ningun paraiso futuro podia cohonestar la crueldad del pasado distinta pero identica la historia universal es y sera siempre la historia de las convulsiones los errores y los padecimientos de la especie humana una triste cosa en definitiva, que ni las constituciones, ni las legislaciones, ni las maquinas de vapor pueden ni podran nunca volver mejor (1)

Su intransigente veracidad le conducia a un irremediable pesimismo, que a los ojos de sus contemporaneos deslumbrados todavia por el resplandor de la tecnica, o seducidos por el brillo del poder, parecia ciego e inoportuno

Hoy, a mas de un siglo de distancia, la historia confiesa tristemente que Schopenhauer la habia penetrado hasta sus entranas, y revela la clarividente actualidad de ese pensador «inactual» que paso por su epoca como un solitario rezagado de la marcha de su tiempo

Incluso a pesar de la popularidad que alcanzo al final de su vida, y sobre todo algunas decadas despues de su muerte, Schopenhauer continuaria siendo un desconocido Nietzsche, su sucesor, no se engano a este respecto Por el contrario, Lukacs, en el *Asalto a la razon* un libro dificil de superar por lo que toca al esquematismo de sus planteamientos, se empecina en recordarnos una y otra vez la enorme atraccion que llego a suscitar la obra de Schopenhauer lo que probaria a su entender, que la unica meta de su filosofia fue la de servir de guia ideologica a la burguesia decadentista de la epoca preimperialista, que, tras el fracaso de la revolucion de 1848, veia frustrada sus aspiraciones al poder politico Forzando el limite, el pensamiento de Schopenhauer, Lukacs convierte su

(1) El Mundo como Voluntad y Representacion L III ap XXXVII

pesimismo, por esencia antipropositivo, nada menos que en una apologética del capitalismo, si bien es cierto que matiza esta afirmación añadiéndole el calificativo de indirecta. Al transformar lo que tan sólo son aspectos negativos del capitalismo, sus atrocidades, en cualidades inherentes a la naturaleza humana, Schopenhauer volvía absurdo y sin sentido cualquier intento de transformación social, y de este modo se convirtió en el apologista indirecto de un sistema cuyos males, por otra parte, tan toscamente señaló. Muchas son las objeciones que suscita este conocido planteamiento, empezando por la «tosquedad» que atribuye su autor al único filósofo alemán que ha merecido verdaderamente el nombre de escritor —escritor, como admiraba Thomas Mann, que «se expresa con la vehemencia del que está enterado», experimentado en el sufrimiento— y acabando por esa cuestión realmente espinosa que aquí siquiera es posible esbozar: ¿hasta qué punto el pesimismo de Schopenhauer concierne exclusivamente al estado presente del mundo? Partir implícitamente de una respuesta afirmativa, como es el caso de Lukács, encierra, cuando no una ingenuidad estúpidamente ciega, sí al menos un peligroso *a priori* pragmático susceptible de transformar cualquier utopía de redención social en una burda práctica inquisitorial.

La reflexión de Schopenhauer arranca de la experiencia más elemental del dolor: la del hombre concreto atravesado por sus necesidades y pasiones en su debatirse por existir. «El hombre... no es nada más que voluntad, deseos encarnados, un compuesto de mil necesidades», que apenas satisfechos vuelven a renacer. En abierta oposición a la fórmula aristotélica y a toda la tradición racionalista subsiguiente, Schopenhauer, anticipando tesis freudianas, concibe al hombre como un animal de deseo. Pero la naturaleza de este deseo inconsciente, que aspira a satisfacerse a costa de todo, es incolmable, y ahí radica la defectuosidad constitutiva de nuestro ser, nuestro mal irremediable, que por encima de todas las utopías pensables carece de solución. Por otro lado, cada trayectoria vital, siempre malograda en un sentido absoluto, es única e intransferible, y el relativo logro que le sea dado alcanzar a cada cual no

es algo que pueda ser dosificado colectivamente por una eficaz administracion publica, poseedora de una receta de felicidad igual para todos, tratando de imponerla coactivamente «por encima de ese punto de vista sobre el universo que es cada persona concreta», segun la acertada expresion de Luis Cencillo

La insistencia de Schopenhauer en la insensatez de los empenos historicos procedia, en no poca medida, de su intransigente nominalismo, de su negativa a divinizar el Estado, al estilo de los profesores universitarios, haciendo de el la cima del desarrollo moral de la humanidad y proclamando que para el hombre no hay fin superior al de servirle Para Schopenhauer, el Estado no es institucion moral alguna, sino el compendio del egoismo bien entendido «En su nivel mas elevado, decia en uno de sus manuscritos publicados postumamente, la humanidad no requiere ningun Estado», si bien es cierto que no dejo entender que marchara hacia ello

Naturalmente, el marxismo hegelianizante de Lukacs no ha podido recaer sobre este aspecto profundamente desmitificador del antihistoricismo schopenhaueriano Se ha limitado a subrayar su perfecta complicidad con el derrotismo pesimista de una burguesia que necesitaba apuntalar la fe en su propio sistema social Para ello nada mejor que escamotear sus con tradicciones como males inherentes a la naturaleza humana y esterilizar asi cualquier intento de transformacion social De ahi la popularidad alcanzada por el filosofo en esta critica etapa del capitalismo

No me parece que esta anecdota en que se apoya Lukacs sea un argumento de suficiente peso para presentarle como el defensor indirecto de dicho orden social Comprobamos a diario que en nuestra sociedad el sistema es capaz de apropiarse hasta de los elementos mas criticos de la literatura, el arte o la filosofia, convirtiendolos en ornamentos suyos a guisa de pimienta inconformista Con mas razon era facil, para esta burguesia a la busqueda de sus señas de identidad y necesitada a toda costa de una legitimacion teorica, aferrarse a un pensa miento que, si bien es cierto que nada promete, mucho menos

aun ensalza lo que hay Sin embargo, la asimilacion del pesimismo schopenhaueriano habia de comportar necesariamente este malentendido, esta y no otra es la razon de que Shopenhauer, a pesar de su celebridad, continuara siendo un solitario, como ya reparara Nietzsche Contra toda utopia de redencion social, el lucido ejercicio de desfascinacion practicado por Schopenhauer escatimaba a los hombres de su siglo el ultimo prejuicio que se habian forjado para existir el prejuicio del por-venir Disipada la ilusion de la historia y situados ante la insoslayable presencia de nuestro aciago fondo pulsional, el deseo incolmable que nos constituye, la aspiracion a la felicidad generada por este, es sinonimo de invidencia y locura Mas, a pesar de que su obra nada promete ni en el cielo ni en la tierra, hay algo en ella —algunos pocos lo han sabido ver— que se opone a nuestras resignaciones

Frente a la incomprension caricaturescamente dogmatica del marxismo lukacsiano, otros marxistas, en particular Horkheimer, han logrado rescatar, afortunadamente, la dimension critica del pesimismo de Schopenhauer, hasta extraer de el la conclusion rigurosamente contraria Por mucho que su obra «sostenga como tesis principal la inevitabilidad del padecer y subraye la inutilidad de la protesta, su estilo constituye una protesta unica contra el que asi sea, a la crueldad no se la convierte en idolo, y su interpretacion positiva le es abominable» (1)

Tras haber derribado imperturbablemente todos los idolos, la moral de Schopenhauer nos invita, aqui y ahora, al abandono del despiadado principio de individuacion, enseñandonos que nuestras acciones no necesitan ya el empujon del dogma Basta para ello la solidaridad que todos tenemos gracias al desconsuelo, pues al dolor se opone siempre una resistencia Por ello, concluye Horkheimer, «no existe ningun pensamiento que los tiempos necesiten mas ni que, pese a toda

(1) Max Horkheimer Schopenhauer y la sociedad en *Sociologica* pag 124 Taurus Madrid 1979

su desesperanza —y *por manifestarla*—, sepa mas de esperanzas que el suyo» (2)

Cuando Horkheimer pronunciaba esta conferencia, el 21 de septiembre de 1960, en el primer centenario de la muerte de Schopenhauer, no se insinuaba todavia esa cansina ola del desencanto, en cuyas aguas de tibia molicie habian de mecerse, tras la tempestad del 68, tantas fatigas inutiles de ayer El escepticismo y la lucidez no siempre son subversivos Hoy todo el mundo sabe que los dioses han muerto, sin embargo, nada impide acatar su servidumbre Es mas, la clarividente aceptacion de su imposible regreso, bajo nuevas y excitantes apariencias, pretexta una existencia que, riendose de las viejas legitimidades, vive «como si» a pesar de todo nada supiese de su propio saber Hoy ser iconoclasta se ha convertido en un vicio demasiado vulgar para escandalizar a nadie, es una tarjeta de presentacion que pocos cometen la torpeza de exhibir El lamento ha degenerado en tic, la critica en imprescindible requisito teorico, la desmitificacion en academia El escepticismo subversivo se ha convertido en la nueva escolastica de una epoca que ya no cree en la subversion Frente a esta almibarada afectacion, la prosa sanguinea de Schopenhauer descubre que el escepticismo no siempre fue un juego de gabinete tedioso y pedante

El irritado tono de su estilo libre, que cultivo con una inmensa distincion, supuso en su tiempo un atentado contra la dignidad del filosofo Reducir al minimo las expresiones tecnicas y las oscuridades terminologicas, para expresar en un lenguaje claro y accesible, sin neologismos vacuos, lo que todo el mundo puede llegar a pensar y de hecho piensa en esos momentos fugaces en que el dolor ya no nos permite seguir fingiendo decir, en definitiva, algo tan elemental que cualquiera puede comprender, es sinonimo, para el erudito, de superficialidad y falta de rigor conceptual Pero solo quien confunda la profundidad con la oscuridad puede compartir esta opinion, por su parte, Schopenhauer jamas se dejo intimidar

(2) La actualidad de Schopenhauer en *op cit* pag 147

por ella Los *Parerga* y *Paralipomena* entre los que se incluye esta coleccion de aforismos sobre el *Arte del buen vivir* a despecho de su titulo voluntariamente chocante, poseen un estilo aun mas accesible que el de su obra principal (1), lo que sin duda contribuyo decisivamente a la popularidad alcanzada por Schopenhauer en los ultimos años de su vida Es un libro de vejez, donde el filosofo, sin corse metodologico alguno, se decide a hablarnos sin recato de todo aquello que, segun las reglas del juego vigente, mejor es callar «De nobis ipsis silemus » Estas palabras, que encabezan *La Critica de la Razon Pura* revelan de manera ejemplar la patica conjuracion del elemento biografico e individual que caracteriza, como la condicion misma de su posibilidad, al racionalismo moderno

Por el contrario, en la escritura de Schopenhauer el *pathos* de lo personal esta siempre al acecho, manifestandose de manera particular en los ultimos escritos, que adquieren un tinte netamente autobiografico Esta evolucion de Schopenhauer hacia un estilo cada vez mas proximo a lo literario se ha contemplado como una degeneracion de lo propiamente filosofico Sin embargo, la aparicion de un nuevo estilo de filosofar es inseparable del contenido de ese filosofar La irrupcion del sujeto empirico en el seno del discurso filosofico es una modificacion que concierne a la esencia misma de la filosofia Desde Descartes, la filosofia habia tomado como cometido la fundamentacion de la nueva razon cientifico-tecnica y aspiraba, como ella, al mismo ideal de rigor, exactitud y objetividad El precio que por ello tuvo que pagar no fue otro que la ocultacion de la realidad individual de su portador, es decir, del filosofo ya no un sujeto real, sino una abstracta cosa pensante En su aspiracion a la objetividad, la ciencia y la filosofia han amordazado al sujeto real para convertirlo en una espectral entidad logica sin carne, ni sangre, ni deseos, ni sentidos, ni dolor que mitigar, ni esperanzas que satisfacer, en suma, sin atisbo alguno de pasiones o intereses vitales que pudieran nublar la rigurosa objetividad que se trataba de fun-

(1) La citada obra *El Mundo como Voluntad y Representacion*

damentar. Para encarnar la palabra divina de la verdad y el poder que de ella emana, todos los filósofos querían nacer del hielo. Sin embargo, su aspiración a la neutralidad es una empresa condenada de antemano al fracaso, pues todo conocer está predeterminado por el querer.

Este presupuesto, que hará futuro en la filosofía de la sospecha de la segunda mitad del siglo XIX, de la mano de los grandes genalogistas Marx, Freud y, sobre todo, Nietzsche, y que constituye la pieza clave de nuestro pensamiento actual, encuentra, como vemos, su primera formulación en la filosofía de Schopenhauer. En efecto, ella es la primera en poner como absoluto el condicionamiento de las funciones intelectuales por las funciones afectivo-inconscientes, es decir, por la voluntad. Con ello sale a la luz la inevitable parcialidad que se esconde tras el juego de los conceptos de apariencia neutra y objetiva. La inquebrantable exigencia de la veracidad de Schopenhauer conduce, pues, en rigurosa lógica, a negar el concepto de verdad. ¿Cómo podría subsistir el mito de lo absoluto incondicionado, una vez que ha sido detectada la presencia de ese callado huésped que los filósofos se obstinaran en silenciar hasta ahora? La voluntad, es decir, el sujeto empírico, real, con sus pasiones y sus intereses, es el auténtico portador del conocimiento, verdadero genio maligno engañador que torna irrisoria cualquier aspiración a la objetividad. Descartes creyó poder exorcizarlo definitivamente y levantar sobre su tumba el edificio de la razón absoluta; Kant, ya lo hemos visto, comienza su obra con el mágico conjuro: «Callemos acerca de nosotros mismos.» Hacer aflorar en el discurso el yo empírico supone una modificación estilística que conlleva aparejada la negación de las pretensiones de verdad y objetividad que hasta ahora se había atribuido la filosofía construida según el modelo científico. Schopenhauer, admiraba Nietzsche, para quien la probidad intelectual pasaba por el reconocimiento de la imposibilidad de la verdad universal, «es honrado porque se escribe y se habla a sí mismo y para sí mismo». Si la metafísica de la Voluntad expuesta en *El Mundo*... abre el camino a la teoría genealógica de nuestra modernidad, el estilo casi autobiográfico de los últimos escritos de Schopenhauer aplica en la práctica, aunque posiblemente no con plena conciencia, esta intuición juvenil. En un caso y en otro, la presencia de la Voluntad –ese genio del engaño, hasta entonces conjurado como el peligro más aterrador– consuma la ruina de una forma de racionalismo fundada sobre la libertad y la independencia del intelecto. No hay conocimiento puro, saber desinteresado, curiosidad intelectual; en todos los casos la búsqueda racional está movida por los intereses de la Voluntad.

Sin embargo, Schopenhauer no fue plenamente consciente del alcance de su descubrimiento. Es cierto que realizó algunas aplicaciones de su método genealógico; puede encontrarse un ejemplo en el Cap. IV de este libro (págs. 103-129), donde traza la genealogía del sentimiento del honor en las diversas especies en que se manifiesta: el honor burgués, el honor del cargo, el honor caballeresco, sexual. En todos estos análisis el honor pierde su carácter de valor moral absoluto y queda rebajado al rango de una convención destinada a servir a los intereses de una sociedad determinada o de un grupo de la misma. No obstante, a pesar de estos análisis concretos y de algunos otros diseminados por los *Paverga* y por los Suplementos al libro II de *El Mundo*... (donde se anticipa al tema nietzscheano del resentimiento contra el dolor de la vida, como origen de la creencia cristiana en el más allá), el método genealógico de Schopenhauer quedó, en general, vacío de contenido. La razón de ello estriba fundamentalmente, como ha puesto de relieve C. Rosset, en que la genealogía sólo representó para Schopenhauer una etapa hacia la doctrina del absurdo, que constituye el verdadero núcleo de su pensamiento filosófico; sólo fue invocada como un medio –para resaltar la importancia decisiva de la Voluntad–, pero jamás como fin; su propósito no era explicar nada mediante la noción de Voluntad, sino precisamente denunciar todas las explicaciones.

Su intuición genealógica es sólo el paso previo hacia esa experiencia del absurdo de un Querer que nada quiere, salvo a sí mismo. Como hemos visto, el Querer irracional lo gobierna todo, incluido el intelecto. Todas nuestras metas, verdades y

objetivos provienen de la Voluntad, pero –y ahi radica el absurdo– tambien desembocan en ella, pues en realidad las tendencias no tienen otro objetivo que la repeticion de su propio tender En efecto, la nota verdaderamente original del pesimismo de Schopenhauer, lo que le distingue del tema, clasico desde la antiguedad, de la desproporcion entre nuestros deseos y su satisfaccion en la realidad, es la intuicion del absurdo de unas tendencias que en realidad no tienden a nada Detras de la insatisfaccion propia del deseo se esconde un secreto mas sombrio aun las tendencias humanas no son solamente imposibles de satisfacer, sino, ante todo, falsas El fin que persiguen nuestros deseos es ilusorio, una pura intuicion teatral «Si el deseo no se atiene a lo que promete, no es porque mienta haciendo espejear en el horizonte unos bienes inaccesibles el lugar preciso de su mentira es el de presentarse como tendencia, cuando en realidad no es ni una cosa ni otra De ahi la paradoja schopenhaueriana del hombre prisionero de cadenas ficticias, esclavo de tendencias que no tienden Tan decepcionante, pero ciertamente menos absurdo, seria un mundo donde las tendencias, por inalcanzables que pudieran ser, estuviesen al menos fundadas con motivo y tendieran en realidad y no solo en apariencia Pero el analisis del Querer revela una ausencia de finalidad en el origen mismo de todos los fines que sugiere» (1) Con esto nos adentramos en el co razon de la doctrina shopenhaueriana del absurdo si la desilusion acompaña siempre al deseo, aun cuando hayamos alcanzado el objeto perseguido, es que este, lejos de tender hacia un objeto como a su fin propio, constituye en rigor su unico y propio fin El Querer nada quiere salvo a si mismo y utiliza todos los pretextos a su alcance para engendrarse una y otra vez en un esfuerzo de creacion infinita Y asi la vida del hombre se encuentra atrapada en el circulo infernal del Querer, que hace alternar, sin tregua, espera, satisfaccion ilusoria y, de nuevo, el dolor de la espera, sin que se pueda jamas salir de su

(1) C Rosset *Schopenhauer philosophe de l absurde* P U F Paris 1967 pags 67 68

circulo La concepcion schopenhaueriana del deseo anticipa el tema lacaniano de la labilidad de la pulsion la pulsion no tiene objeto y por eso se autorreproduce constantemente sin que el abismo entre el deseo y la realidad pueda cerrarse nunca de modo definitivo De la misma manera recuerda tambien a esa compulsion a la repeticion que Freud asimila al instinto de muerte En este sentido, el tema de la absurda repeticion del deseo parece aludir exclusivamente a las constantes pulsionales del ser humano, marcando el caracter a-historico del pesimismo schopenhaueriano Su intuicion del absurdo es la nota verdaderamente moderna de su pesimismo, como ha sabido ver Rosset, pero este no provendria de los males de nuestra modernidad

Sin embargo, si el intento por derivar las leyes psicologicas de las sociologicas suele desembocar siempre en un superficial dogmatismo, como deciamos al principio, lo contrario no es menos cierto El universalismo, de cualquier tipo que sea, social o psicologico, es siempre falso el juego combinado de uno y otro elemento es, como senalaba Horkheimer, «diferente en cada epoca y hasta en cada instante historico, pues incluso si los mecanismos psiquicos de todos los individuos tomados aisladamente fueran los mismos obrarian diversamente en totalidades diferentes en cada caso (1) Toda solucion general, incluida la pesimista, es abstracta , porque la praxis no depende unicamente de la verdad, sino que esta depende asi mismo de aquella Asi pues, el pesimismo de Schopenhauer, y especialmente su doctrina del absurdo, no puede desligarse de la inquietante oganizacion social del mundo moderno, derivada, como veremos de un prodigioso avance tecnico que se les ha escapado de entre las manos a los hombres Esto no significa que compartamos la tesis lukacsiana acerca de que en la recusacion de la filosofia de la historia, por parte de Schopenhauer, y en su teoria irracionalista de la Voluntad se hallaba la consagracion de lo existente Al contrario, ambas suponen el reproche mas agudo contra las

(1) Horkheimer Schopenhauer y la sociedad en *op cit* pag 128

circunstancias historicas de su tiempo, y esto a pesar de lo que el propio Schopenhauer pudiese creer

Su antihistoricismo es la tarea historica de la filosofia critica en un momento en que el mito de la historia se va deslizando desde sus promesas de salvacion hacia una ideologia de inquisicion Su tan denostado irracionalismo es tambien el testimonio critico de la razon filosofica, en un momento en que del sueno ilustrado del progreso de la razon comienzan a emerger los monstruos de la sin-razon La Ilustracion confiaba en la armonia entre el progreso de la razon cientifica y el progreso moral y politico Alli donde esta armonia se escinde fracasa el sueno de las Luces, ambiguo proyecto que pronto habia de desvelar su lado sombrio a comienzos del siglo XIX, la epoca que le tocara vivir a Schopenhauer y de la que fue su mas lucido testigo, la dominacion de la naturaleza no coincide ya para nada con la liberacion de la servidumbre, al contrario, la progresiva supresion de la indigencia material perpetua, y aun agrava, bajo nuevas formas el malestar social De ahi la desesperada mirada de Schopenhauer hacia la historia como fiel testimonio de este desgarramiento interno de la razon iluminista

Nacida desde Descartes con las ciencias empiricas, la razon compartia con ellas su caracter instrumental Pero de instrumento para la dominacion de la naturaleza al servicio de la libertad humana se fue hipostasiando en un valor autonomo hasta desembocar en ese proceso de acumulacion indefinida e incontrolable que, como la ciega Voluntad de Schopenhauer, no sabe ya que quiere ni a donde va En la era de la civilizacion industrial, la razon legisla cosas, pero ya no se legisla a si misma El escandalo ante el espectaculo absurdo de un Querer que nada quiere, salvo la eterna repeticion de su propio designio hasta el infinito, es en enorme medida la dolorosa constatacion de una racionalidad tecnica que, convertida en un principio independiente, por encima de las necesidades de los individuos, tan solo efectua ya la perpetua reproduccion de su inerte mecanismo, que debe seguir su ritmo, imparable e indiferente a los sufrimientos de aquellos a quienes arrastra

Entre el sueño ilustrado del progreso indefinido de la razon y el tormento sin fin de la rueda de la Voluntad hay una diferencia la razon se ha vuelto una potencia ciega, respecto de su primitiva finalidad —la emancipacion de los hombres reales de carne y hueso—, y por eso ya nada redime el esfuerzo de nuestra pasion productiva, que aparece ahora almidonada por el sinsentido y el mal Por todas partes, gentes que quieren, voluntades que se enfrentan entre si, millares de hombres tensos hacia un no se que ilusorio que apenas alcanzado se vuelve contra ellos Y es que, a pesar de lo que la ilusion de la Voluntad nos promete, nadie puede reconocerse en sus acciones Nuestros actos se engalanan provisionalmente con los prestigios de la libertad individual, pero en realidad somos tan solo un juguete sin importancia en el seno de una Voluntad ajena, fuerza desconocida que lo engendra todo y lo decide todo por nosotros Por otra parte, esta oscura potencia de la Voluntad que nos impone el tormento de la accion solo es vida y movimiento en apariencia En el seno de un Querer eternamente repetido, el tiempo ya no cumple su mision fundamental la de hacer advenir al por-venir Al contrario, todos los acontecimientos estan ya fijados de antemano en una inmovilidad originaria el futuro no es mas que la muerta repeticion del pasado El mundo, segun Schopenhauer, esta muerto desde siempre Creemos que vive, pero en el fondo no es mas que el simulacro de una vida postiza El caracter tragicomico de la situacion humana proviene, para Schopenhauer, de la ceguera de los hombres respecto a su experiencia absurda « gobernados por la necesidad, obran como si fuesen libres, y se creen activos y vivientes mientras que son pasivos y muertos» (1)

La mayoria de las gentes se *resisten* inconscientemente —y esta es otra profunda intuicion psicoanalitica de Schopenhauer— a acceder a un estado de lucidez que le sumiria en el sentimiento de la nada Siguen ejecutando de buena fe su papel de munecos, prefiriendo una seriedad irrisoria a una angustia verdaderamente seria, pero munecos a merced de una potencia

(1) C Rosset *op cit* pag 107

oscura y desconocida, sus acciones se vuelven siempre contra ellos y acaban por aniquilarlos. Esos resultados que en el fondo nunca habían querido ni buscado por sí mismos, se extrañan ahora en una objetividad opaca y amenazante que escapa a su control.

Como ha sabido ver E. Subirats (1), la Voluntad schopenhaueriana es en buena medida la heredera de la subjetividad trascendental del kantismo, portadora de esa razón legisladora que domina el mundo a través de la ciencia, la técnica y la producción. Pero en el mundo del capitalismo industrial desarrollado, la racionalidad que rige este proceso ya no es idéntica con el sujeto histórico que era su portador. Ahora, esta racionalidad se independiza, se hace exterior al sujeto social, hasta «alienarse», en el sentido que Marx mostrará más tarde en una objetividad petrificada y todopoderosa que se erige contra y por encima del sujeto empírico. En este sentido la doctrina schopenhaueriana del absurdo de una Voluntad desconocida y sin nombre, que convierte a los individuos en fantoches de su ciego designio, adquiere toda su envergadura social y cultural. Es la experiencia del horror, probablemente no racionalizada ante esa razón científico-técnica, ensimismada en un bloque heterónomo y compacto, característica de las sociedades industriales desarrolladas, donde el sujeto es un elemento sin honores ni poderes. En verdad, esta subjetividad trascendental, esa potencia legisladora y productora, llevaba ya en sí misma el germen de su disolución. Pues como ya pudimos advertir, la identidad del sujeto racional burgués era una construcción artificiosa fundada sobre el amordazamiento despiadado de la sensibilidad, los deseos y las necesidades del individuo empírico y real. Precisamente porque desde el momento mismo de su fundamentación, con Descartes y Kant, la racionalidad científico-técnica se levantaba sobre el silenciamiento de las necesidades concretas que debía satisfacer, pudo hipostasiarse más tarde como un fin en sí misma, olvidarse de

(1) E. Subirats: *Figuras de la Conciencia Desdichada*. Taurus. Madrid 1979.

su función supuestamente liberadora e imponerse sobre el individuo con la fuerza de un destino que lo aplasta. Ni Kant, ni Hegel, ni Goethe ignoraban el dolor que el esfuerzo de la razón impone a sus portadores, la humillación que exige, pero lo justificaban en nombre del progreso.

Fausto es una entidad que se realiza en el movimiento, su anhelo de absoluto no le deja descansar jamás: es la figura de la perpetua insatisfacción, el esfuerzo ininterrumpido de la voluntad hacia un fin que nunca alcanza. Jamás colma su sed de infinito. Como la subjetividad trascendental kantiana, Fausto se halla desgarrado entre su aspiración ilimitada y su limitada capacidad. Pero su insaciable sed de plenitud encuentra una solución conciliadora en el progreso. Al faltar este término mediador, el esfuerzo fáustico de la voluntad ya no puede experimentar otra cosa que la tautología de su propio dolor. Fausto (1) confiesa ahora su impotencia: ya no ejemplifica el proceso ascendente de una razón dominadora que sacrifica todo dolor empírico a la invocación de una meta absoluta, sino el judío condenado a errar eternamente en una marcha sin fin, carente de todo sentido. La única posibilidad de escapar a la rueda infernal de esta febril actividad, que conduce a ninguna parte, es la renuncia de la voluntad a su propia esencia.

Así pues, el pesimismo schopenhaueriano no está motivado solamente por la constatación de nuestra defectuosa constitución pulsional, sino, además, por el espectáculo de un mundo que, disponiendo de medios para mitigarla, la agrava más aún al exigir del hombre moderno un esfuerzo productivo que, cuanto mayor es, más se dirige necesariamente contra él, aplastándole bajo el peso de su omnípodo poder.

En este sentido, la moral schopenhaueriana de la autoaniquilación de la Voluntad adquiere también su dimensión histórica y propiamente moderna. No se trata sólo del tema clásico de la renuncia a los deseos. La nostalgia de ese paraíso de la inacción que es el nirvana búdico introduce en el interior de la

(1) Véase las versiones posteriores al *Fausto* de Goethe: Chamisso, Lenau.

civilizacion occidental un contrapunto critico, frente a la actividad sin sentido de la racionalidad imperante en nuestro mundo actual En los aforismos del *Arte del buen vivir* el pensamiento etico de Schopenhauer ha renunciado a la base metafisica de su obra principal, *El Mundo como Voluntad y Representacion* para descender, como el propio autor reconoce en el prefacio de este libro, al plano empirico y esencialmente erroneo de lo cotidiano La verdadera etica, en efecto, tiene que partir de la imposibilidad absoluta de consecucion de la felicidad Ningun bien final saciara por completo la avidez arrolladora de nuestro deseo, porque la voluntad es un pozo sin fondo que jamas se agota La unica forma de liberacion posible seria el abatimiento definitivo de los deseos hasta la total autoaniquilacion de la voluntad Algunos autores han subrayado la contradiccion que supone este curioso postulado optimista dentro del pesimismo schopenhaueriano No se comprende como el hombre, prisionero en todo de la Voluntad, puede tener, sin embargo, el misterioso poder de negarla y de revolverse contra ella, bajo ciertas condiciones excepcionales Parece como si la tensa lucidez de este nihilista, desenganado, cediera por un momento ante el espejismo de la felicidad, aunque ahora concebido solo en terminos netamente negativos

Los ultimos escritos de Schopenhauer desmienten esta impresion En el *Arte del buen vivir* la idea del nirvana budico brilla por su ausencia El titulo del libro no debe llevarnos a equivoco Su pesimismo es tan amargo como siempre, pero se ha hecho mas retorcido y sarcastico Sin olvidar por un momento la imposibilidad de la felicidad, siquiera sea en su forma negativa, nos ofrece una serie de consejos practicos y netamente autobiograficos que tratan de hacer la vida lo mas soportable posible, dentro del esquema convencionalmente aceptado de que sea asequible ese minimo de felicidad que su filosofia niega por principio

La posicion de Schopenhauer no es la del asceta, sino la del hombre que se encuentra arrojado sin remedio a este mundo, que es el estado perpetuo de guerra de todos contra todos y

trata de salir de el lo mas ileso posible, defendiendose con las unicas armas que estan a su alcance las de la cautela El traductor del *Oraculo Manual* ha aprendido sin duda mucho de ese arte de la prudencia gracianesca Pero, como el, cuando aconseja con cinicas sentencias, no lo hace sino desde el mas desesperado sarcasmo No propone, como algunos afirman, una moral del egoismo en un sentido positivo, al contrario, en sus consejos aparentemente cinicos se encuentra la mas agresiva denuncia contra el que tenga que ser asi Por otra parte, no se trata de una moral del triunfo mundano, sino tan solo de esquivar los dolores de esta vida El *Arte del buen vivir* es, pues, esencialmente el arte de sobrevivir en un mundo hostil

Otras muchas sentencias provenientes de la vieja sabiduria mundana de todos los tiempos, desde la moral de los estoicos y epicureos hasta los apogtemas llenos de ironia y cinismo de La Bruyere o La Rochefoucauld, son pacientemente espigados y reelaborados por Schopenhauer para componer el amplio mosaico de su pesimismo filosofico Este adquiere asi un tinte a-historico y aparentemente poco novedoso Pocas cosas sostenidas por el que no hayan sido ya dichas

Sin embargo, hay un tema obsesivamente reiterado a lo largo de todas las paginas de esta obra por el que el pesimismo de Schopenhauer cobra tambien aqui toda su envergadura social y cultural este tema es el del aislamiento La vida de los hombres vulgares en quienes predomina el impulso inarticulado y monocorde de la volicion oscila como un pendulo entre el dolor y el aburrimiento Parecidos a «esos relojes a los que se les ha dado cuerda y andan sin saber por que» (1), cuando el cese de sus obligaciones les permite un desahogo tratan de matar el tiempo libre con el ajetreo de la vida social u otras actividades suplementarias, para evitar caer presa del tedio y protegerse asi de la angustiosa revelacion del sinsentido de su vida que de algun modo ya presienten Si Schopenhauer hubiese conocido nuestras maquinas de matar el tiempo libre, tan

(1) Schopenhauer *El amor las mujeres y la muerte* Ed EDAF Madrid 1981 pag 159

parecidas a esas otras maquinas del trabajo en las fabricas, en las que nuestro tiempo muere, podria haber confirmado rabiosamente su intuicion acerca de las posibilidades emancipatorias de la tecnica Cuanto mas progresamos, mas borrosas se hacen, en nuestra cultura de masas, las fronteras entre el ocio y el trabajo, entre la vida y la muerte Solo el hombre inteligente, nos decia ya entonces el filosofo, sabra acoger como una bendicion esa ociosidad a la que llega merced a la independencia de las urgencias exteriores, cuando no tiene que afanarse para procurarse la subsistencia Para el el ocio ya no esta amenazado por el fantasma del hastio, al contrario ese don negativo es el unico que reclama del mundo exterior Gracias a el podra desarrollar las facultades de su espiritu y enseñorearse de la riqueza de su mundo interior Su inteligencia, desocupada de la servidumbre a las necesidades practicas de la voluntad, le transporta a una region en la que el sufrimiento adscrito a la vida corriente de los hombres, hundidos en el sempiterno tejer y destejer de la voluntad, le es esencialmente extrano

La invitacion de Schopenhauer a la vida contemplativa y al refugio en una interioridad sedicente, aislada de la sociedad de la historia, son para Lukacs otro signo inequivoco de la apologia del capitalismo, llevado a cabo, por lo que se ve, sistematicamente, en la obra de este filosofo Encontramos aqui la inflacion del individuo elevado a potencia cosmica, el augusto desprecio contra toda actividad social, el aristocratismo de los iniciados frente a la plebe, en suma, el compendio arquetipico de la actitud del intelectual burgues decadente el acrisolamiento en un egoismo sublime y contemplativo que conduce desde la estetica del pesimismo a la etica de la evasion Y naturalmente, en el refinado goce de esta evasion se halla la glorificacion de la miseria existente

Para completar este cuadro bastaria considerar la desahogada posicion economica de que pudo disfrutar Schopenhauer gracias a las sustanciosas rentas que le procuraba la fortuna heredada de su padre, un adinerado financiero Una y otra vez en este libro, se felicita el filosofo de una suerte que le permitia vivir sin trabajar, aderezando sus escritos con tacañas advertencias sobre la necesidad de no malgastar el capital Sin embargo, ni su tacaneria, ni su condicion de rentista, ni siquiera su agradecimiento frente a los defensores del orden, que el mismo temia, dictan ningun juicio amistoso sobre la sociedad capitalista Al contrario, en su filosofia encontramos la mayor desmitificacion de uno de los pilares basicos en que esta se apoya, la ideologia del trabajo, que tantos marxistas por su parte no solo no han derribado, sino que se han encargado de apuntalar firmemente Su conservadora actitud estaba motivada por el deseo de salvaguardar su libertad intelectual frente a la filistea apoteosis del Estado que la hipotecaban los profesores universitarios y aun mas, por el miedo visceral a quedar expuestos sin bienes a una realidad social donde el derecho a sobrevivir se paga no solo al precio de la renuncia a las propias convicciones, sino a la propia vida «entrar en una fabrica de hilados y desde entonces estar alli sentado primero diez, despues doce horas y finalmente catorce horas, haciendo siempre el mismo trabajo mecanico, es comprar terriblemente la satisfaccion de respirar» (1)

Aunque Schopenhauer no indago en las causas economicas, como Marx hara mas tarde, ni propuso soluciones alternativas, fue sin embargo un testigo de excepcion de la condicion *alienada* del hombre en la vida moderna Piensese que sus intuiciones a este respecto, contenidas ya en *El mundo como voluntad y representacion* datan de 1818 precisamente el ano en que nacio Marx En los aforismos sobre el *Arte del buen vivir* el trabajo es denunciado insistentemente como aquello que impide al hombre *ser el mismo* Solo quien se posee a si mismo en la permanente ocupacion con sus obras y sus pensamientos, sin tener necesidad de trabajar, es verdaderamente hombre nacido *libre* con esta condicion es uno realmente «sui juris», *senor de su tiempo y de sus fuerzas* y puede decir cada manana La jornada es mia» (Vease *Arte del buen vivir* pagina 87) Es cierto que su desconfianza ante la historia le

(1) Schopenhauer *El Mundo como Voluntad y Representacion* L III

impidio prever soluciones colectivas y le anclo en posturas netamente conservadoras el privilegio de ser uno mismo esta reservado exclusivamente a los que poseian, como el, un peculio y unas rentas aseguradas Sin embargo, en su defensa del ocio, por minoritario que este hubiera de ser, se encuentra de hecho una franca denuncia contra las condiciones *alienantes* del trabajo, aunque nunca llegara a expresarse con esta terminologia Mientras que Hegel se obstinaba en presentarlo como el momento dialectico por el que el sujeto particular se reconcilia con la totalidad social y deviene una individualidad plena o universal, el nominalismo de Schopenhauer lo desenmascaraba como una falacia, similar a la del Estado, que liquida esa vida del individuo, sus rayendole literalmente todas sus fuerzas para convertirle en una pieza inconsciente de un todo estandarizado y manipulado Frente a esta fragmentacion del ser humano en la sociedad moderna, donde los hombres se parecen a esos toscos instrumentos musicales que solo son capaces de emitir una nota, Schopenhauer sonaba con el hombre que es por si solo «una orquesta en pequeno», un mundo en pequeño (vease *Arte del buen vivir* pag 187) Para conseguir esto, el logro de uno mismo, el dinero que nos libera de la esclavitud del trabajo, le parecio siempre un bien necesario, pero desde luego no suficiente En los cuatro primeros capitulos de esta obra, Schopenhauer denuncia un espejismo que se produce con enorme frecuencia la tendencia a confundir insensiblemente el ser con el tener, y tambien lo que uno es en si mismo con lo que uno representa ante los demas Creerse «realizado» por haber amasado una considerable fortuna o por gozar del prestigio social es una forma de autoengaño que practicamos a diario Pero bastaria un instante de lucidez, de la que nos protegemos permanentemente, para descubrir que tales exitos solo son una apariencia de logro que enmascara en realidad el malogro basico de toda una vida Todos aquellos que se afanan sin descanso por aumentar mas y mas su capital, o por conquistar los honores publicos y los puestos sociales «importantes», siguen siendo los juguetes de ese guinol embustero de la voluntad que hace que el hombre se olvide de si

mismo «El heroismo de la veracidad, decia Nietzsche refiriendose a su maestro Schopenhauer, consisten precisamente en que un dia dejemos de ser juguetes» (1)

Esta es, en efecto, la gran enseñanza que se desprende de la obra de Schopenhauer Su doctrina del absurdo da paso a una etica que en su forma mas radical propone la autoaniquilacion de esa potencia ciega de la voluntad en la que el alma es poseida por un todo que la rebasa, y en su forma empirica, adaptada al plano de lo posible, propone el aislamiento del individuo frente a un mundo que se le ha vuelto ajeno y hostil Se trata como vemos de la misma experiencia del absurdo de la existencia, pero contemplada ahora desde otro prisma Desde luego, si hacemos caso omiso de esta primera y fundamental intuicion de Schopenhauer, no acertaremos a comprender la dimension critica y propiamente moderna de su invocacion al aislamiento Nos veriamos forzados a admitir, con Lukacs, que se trata simple y llanamente de una apologia del egoismo individualista burgues, o a lo sumo reconoceriamos en esta tematica el parentesco con el culto romantico a la soledad, patrimonio del genio

Empero Schopenhauer ocupa un lugar de encrucijada en la historia del pensamiento fue, si se quiere, el ultimo de los romanticos, pero ante todo el primero de los modernos Por un lado nos encontramos con un replegamiento en la subjetividad tipicamente romantico, pero por otro su concepcion de la Voluntad como una oscura potencia trans-subjetiva, que se alza, ciega y sin nombre, contra y por encima del individuo empirico, marca el inicio de la destruccion del sujeto que caracteriza al mundo moderno

Lo que define para Hegel a la figura historica del romanticismo es el desgarramiento del equilibrio entre lo objetivo y lo subjetivo La objetividad es vivida por el sujeto romantico como algo extraño y resistente, y en consecuencia se aisla del

---

(1) Nietzsche *Consideraciones intempestivas* III (Schopenhauer educador)

mundo para buscar refugio en una interioridad que se basta así misma.

Tanto Hegel como Goethe vivieron el romanticismo, sintieron miedo e intentaron frenarlo. Para el filósofo, la autosuficiencia de la subjetividad romántica es una ilusión, un puro fantasma. El verdadero ser del hombre se cumple en su acción, es decir, en el mundo por él constituido. Es preciso reencontrar la armonía entre el sujeto y el objeto, entre el individuo y la sociedad. Conocemos ya los dos momentos por los que se realizaría, según Hegel, esta síntesis: el Estado y el trabajo; a través de ellos la subjetividad abstracta del Romanticismo se supera en una individualidad real y plena. No es preciso insistir en la desmitificación de estos ideales llevada a cabo por Schopenhauer. Ambos han conducido al objetivo inverso, a la liquidación del individuo bajo la primacía de una heterónoma razón de Estado y bajo la coacción de una incesante productividad que, fetichizada en una realidad independiente a las necesidades de su portador individual, sólo puede cumplir el proceso de su lenta desarticulación.

Goethe, por su parte, también había vivido con plena conciencia las dualidades que desgarraban al alma romántica en los albores de la civilización industrial: naturaleza/cultura, objeto/sujeto, pensamiento/acción, razón científico técnica/razón práctico moral, arte/vida, infinitud/finitud. Sin embargo, lo mismo que Hegel, la confianza en el progreso le ayudaba a restaurar, no sin cierta dosis de autoengaño, su ideal clásico de armonía: como él sabe que lo infinito sólo se alcanza a través del paciente trabajo en lo finito, éste es ciertamente motivo de permanente sufrimiento para Fausto, más aquel bendice su esfuerzo. Como señala Eugenio Trías, había ya demasiado cálculo en el empeño de Goethe por vencer el romanticismo. En su época, el intento por reconciliar estas escisiones era ya poco menos que imposible, y la estudiada armonía del edificio deja transparentar no obstante la fragilidad de sus cimientos. En la época de Goethe ya no se estaba a tiempo de ser un clásico, sino a lo sumo un neoclásico. Su esfuerzo verdaderamente fáustico por conciliar los opuestos y

llegar a «ser todas las cosas» se convirtió más bien «en ser un poco todas y cada una de las cosas» (1), lo cual por otra parte se pone de manifiesto en su propia biografía, en la indecisión permanente entre la vida burguesa y la vocación teatral, entre la política cortesana y la actividad literaria, en suma, entre el intento de vivir el mundo exterior y el replegamiento en la interioridad.

Convencido de la inútil artificiosidad de este empeño, Schopenhauer, más franco, retomaba la senda del romanticismo: «Es una gran locura perder en el interior para ganar en el exterior... No obstante, Goethe lo ha hecho. Por lo que a mí me toca, mi genio me ha arrastrado enérgicamente por el camino contrario» (véase *Arte del buen vivir*, pág. 66).

Ni los intentos de Goethe, ni mucho menos aún los de Hegel, que Schopenhauer miró siempre con un sarcástico desdén, podían restablecer la unidad perdida entre el sujeto y el mundo. La superación de la interioridad romántica era para él una vana ilusión, cuando no una hipócrita falacia, como en el caso de Hegel.

Aunque se haya contemplado a menudo como un movimiento regresivo, nostálgico y en definitiva reaccionario, el romanticismo significó más bien el momento de una resistencia crítica contra la racionalidad del progreso de la civilización industrial. Si el sujeto se vuelca sobre sí mismo, aislándose de todo acontecer externo, es porque el mundo generado por esa racionalidad se ha convertido en una realidad ajena, violenta y amenazadora. Imposible reconocerse en una naturaleza cada día más asediada por el *logos* civilizador e industrial. (No hay que dejarse engañar por el éxtasis romántico de fusión con la naturaleza: es sólo un último recurso que grita más cuanto menos puede.) Imposible reconocerse también en un todo social cuyo proceso de desarrollo es algo que el sujeto ni controla, ni abarca, ni comprende. La subjetividad romántica, a pesar de que se presente en no pocas ocasiones bajo la or-

(1) Eugenio Trías: *Conocer Goethe*. Ed. Dopesa. Barcelona, 1980, páginas 112-113.

gullosa figura del genio, es esencialmente una subjetividad infeliz, desgarrada por la experiencia del extrañamiento, respecto a la naturaleza, la sociedad, y la historia.

El dolor de la conciencia encerrada en su soledad, que aquí aflora por vez primera, pone en evidencia la crisis del concepto humanista de razón. En la tradición clásica del humanismo, la razon y el sujeto individual como potencia creadora y conquistadora formaban una unidad indisoluble; de ahí que el sujeto portador de esta razón pudiese reconocerse en el mundo por ella creado. Más tarde, con Descartes y Kant, bajo la separación entre el individuo empírico y el sujeto racional convertido, como vimos, en un puro fantasma trascendental, esta armonía comienza a hacerse problemática. Las consecuencias de esta disyunción se revelan con toda su gravedad en los albores de la civilización industrial. Cada vez más independizada de las necesidades del hombre concreto, la racionalidad meramente instrumental produce un mundo en el que aquél ya no puede reconocerse. El esfuerzo fáustico de esa razón dominadora característica del sujeto burgués no ha hecho del mundo *nuestro* mundo, como querían Kant, Hegel y Goethe, sino una exterioridad desolada que ya no es capaz de acoger al individuo en su seno. Sólo en el recinto de una interioridad cerrada sobre sí misma encuentra este refugio y apoyo contra la desolación exterior. Su individualidad monádica, sin ventanas al mundo ni a la vida, constituye el único mundo donde acaso todavía ésta es posible. «En ninguna parte, amada, será el mundo más que en el interior», escribía el poeta Rilke; y por su parte, Schopenhauer: «Así también es feliz el hombre a quien basta su riqueza interior y que exige... muy poco o nada del mundo exterior, supuesto que esa importación es cara, esclavizadora, y peligrosa, expone a desengaños y, en definitiva, nunca es más que un mal sucedáneo de las producciones de sí propio» (véase *Arte del buen vivir*, págs. 64, 65 y 187).

Pese a su indudable afinidad con la categoría romántica de interioridad, la filosofía de Schopenhauer marca, no obstante, la crisis definitiva de esta figura histórica, y abre aquí, como en tanto otros aspectos, el marco en que van a moverse la

reflexión y la sensibilidad de nuestra época actual. Su experiencia del mundo está más próxima a los personajes de un Beckett, agitándose como fantoches absurdos en medio de un mundo vacío y muerto, que a la sublime soledad del genio romántico.

El alma romántica vivió siempre su desdichada escisión con una esencial ambigüedad: en medio de la incertidumbre del mundo exterior, la dolorida subjetividad encontraba un firme apoyo en la fidelidad consigo misma. La operación catártica resultaba hasta cierto punto lograda: el proceso de ensimismamiento de la conciencia infeliz conseguía transmutarse no pocas veces en la orgullosa toma de conciencia de su independencia personal frente a lo que la rodea. Es el *pathos* romántico del genio creador donde el sujeto aparece dotado de pleno sentido. Pero Schopenhauer nunca fue un romántico convencido. Desde su juventud había expuesto tajantemente sus discrepancias no sólo contra el realismo ingenuo, sino también contra el más puro subjetivismo postkantiano, tal como se cumple en la obra de Fichte, que estimaba la más tediosa de cuantas se han escrito en filosofía. Su intento por «derivar el non-ego del ego, como una araña saca su tela de sí misma», es tan inaceptable como las pretensiones objetivistas de signo contrario. Pues sujeto y objeto son categorías que conciernen exclusivamente a nuestra representación del mundo, algo por tanto meramente fenoménico, una ficción tejida por nuestro intelecto, gran hilandera universal que por todas partes extiende el velo de la ilusión. Pero, más allá de este velo, alcanzamos a descubrir que el fondo último y escondido de todas las cosas es *uno* y el mismo, la Voluntad. El Querer es un principio impersonal y nuestras apetencias personales, como ya vimos, no son sino el pretexto engañoso de que se vale esta aciaga Voluntad que juega divertida y cruelmente con nosotros. La invocación de Schopenhauer al aislamiento no procede, pues, de una ingenua creencia en los poderes omnímodos de un yo hinchado hasta lo excelso, sino más bien de la resistencia desesperada, contra el destino fatal lúcidamente constatado por él, de ese yo hegemónico que ahora se vuelve juguete de un

oscuro poder, la voluntad, que escapa a su comprensión. Somos vividos por la Voluntad, mientras pensamos que vivimos, sentimos y actuamos únicamente por propia decisión.

Semejante concepción de la Voluntad encuentra su referencia en la realidad del mundo industrial, donde la razón se ha reificado en una objetividad petrificada, convertida en una fuerza todopoderosa que se alza por encima y contra el sujeto empírico hasta su total aniquilación. En este sentido, la muerte del sujeto no es el comienzo de una nueva era de emancipación, sino el principio de una nueva barbarie.

De igual manera, de la sustitución de la antes divinizada razón por el principio irracional de la voluntad podían derivarse luminosas consecuencias, como las que trató de extraer Nietzsche, pero a Schopenhauer aquel «pensamiento único» del que tan justificadamente se vanagloriaba terminó por resultarle literalmente insoportable. De ahí la ética del anonadamiento de la Voluntad en que culmina su metafísica, o el refugio frente al sinsentido del mundo exterior en una interioridad cerrada sobre sí misma, que sin embargo, a diferencia de los románticos, se sabe ya tan sólo quimera de una quimera.

A pesar del dolor que ello le causaba —y ahí reside ese heroísmo de la veracidad que tanto admiró Nietzsche—, Schopenhauer fue el primero en atreverse a reconocer abiertamente que el sueño de las Luces se hallaba amenazado por una herida de muerte. Su filosofía pone al descubierto el derrumbamiento definitivo de los dos pilares en que éste se asentaba: el del progreso indefinido de la razón y el del sujeto soberano que, como un Hércules, soportaba sobre sus espaldas la ordenación racional del mundo. La absurda pesadilla de la Voluntad, castigada como Tántalo a la repetición de su esfuerzo eternamente frustrado, no hace sino desenmascarar la falacia del progreso, bajo cuya invocación se pretendía, como el propio Kant nos hace ver, impulsar al hombre «a soportar con paciencia las fatigas que odia, a perseguir un brillante oropel de trabajos que detecta, a olvidar la muerte que le aterra». En el círculo infernal del Querer el tiempo gira —como gira la rueda de Ixión y rueda la roca de Sísifo—, pero no avanza, sino que

se repite a sí mismo eternamente sobre un fondo de muerte. Ese mismo fondo sobre el que se despliega precisamente la racionalidad del mundo moderno que, olvidadas ya en la época de Schopenhauer todas sus promesas emancipadoras, sólo persigue la indefinida perpetuación de su ciega maquinaria a costa de los sufrimientos de quienes la sirven. En el siglo XIX la razón conoce un proceso de acumulación incontrolable pero propiamente tampoco progresa. Al contrario, la denominación científica de la naturaleza se transforma insensiblemente en la amenaza de su destrucción, y la liberación que de aquélla cabía esperar adquiere el rostro de una nueva servidumbre, donde cuanto mayor es el esfuerzo humano tanto más poderosa e inhumana se vuelve la realidad producida a su costa. Y así, mientras se afanan por el engrandecimiento de una objetividad que les destruye, las gentes se confrontan con el absurdo de su propio dolor incomprensible.

En la medida en que asume este dolor individual, que en vano trató de constreñir la falsa universalidad del racionalismo moderno, la intuición schopenhaueriana del absurdo de la Voluntad refleja críticamente el proceso de ensimismamiento de la razón ilustrada del que emerge, como su sombra, el fantasma de la sinrazón: de fuerza constructora y civilizadora la razón ha pasado a convertirse en una ciega e irracional potencia de destrucción bajo cuya fatalidad sucumben el hombre y la naturaleza a un tiempo.

La razón no ha sido destruida por el irracionalismo, como pretende, entre otros, Lukács, sino que ella es hoy por hoy destructiva. El irracionalismo schopenhaueriano, tildado de burgués por el teórico marxista, no hizo otra cosa que constatar lúcida y críticamente este destino irracional de la racionalidad burguesa.

El estilo schopenhaueriano debe contemplarse también bajo esta nueva luz. Que la manera en que un pensamiento se dice es inseparable de lo que ese pensamiento dice es algo que resulta evidente si comparamos la escritura de Schopenhauer, tan ricamente literaria, con el rigor conceptual que hacía las delicias de los filósofos racionalistas, desde Descartes a Hegel

pasando por Wolf y Kant. ¿Por qué el lenguaje literario? ¿Por qué Schopenhauer abandona, como más tarde harán Kierkegaard y Nietzsche, el afán de rigor y exactitud que marcaba hasta entonces el tono de la verdadera especulación filosófica? La respuesta no puede ser otra que el reconocimiento de que, con él, la filosofía experimenta un giro que debe ser calificado, sin asomo de exageración, de «revolucionario». Ya no asume más la tarea de legitimación de la razón científico técnica que la filosofía había hecho suya desde Descartes –no en vano su modelo era el matemático–, sino que emprende la crítica de la razón destructiva.

Es muy posible, por no decir seguro, que Schopenhauer hubiera repudiado como pura charlatanería el esfuerzo por interpretar hasta donde es posible –y no más– su experiencia del absurdo a la luz del fracaso histórico del proyecto ilustrado.

Su obra es no interpretativa y en ningún momento se propuso ofrecer razones para acallar el silencio del absurdo, lo que naturalmente abriría, al menos en cierto grado, la posibilidad de su superación. Sin embargo, a pesar de que nada promete, en ella se encuentra el reconocimiento del mundo del sufrimiento, y éste es el punto de partida que incita a la lucha por su supresión.

Dolores CASTRILLO MIRAT

ARTE DEL BUEN VIVIR

INTRODUCCIÓN

TOMO *la noción de la sabiduría de la vida en su acepción inmanente, a. saber: en el sentido de arte de hacer la vida lo más agradable y feliz posible, estudio pue pudiera llamarse también* eudemonología; *sería un tratado sobre la existencia feliz. Ésta podría a su vez definirse como una existencia que, considerada desde el punto de vista puramente exterior o más bien (pues se trata aquí de una apreciación subjetiva) que, después de fría y madura reflexión es preferible a la no-existencia. La vida feliz, así definida, nos apegaría a ella por sí misma y no sólo por el temor de la muerte, resultaría de aquí, además, que desearíamos verla durar indefinidamente. Si la vida humana corresponde o puede corresponder a la noción de esa existencia, es una cuestión a la cual ha respondido negativamente mi* filosofía; *por el contrario, la* eudemonología *presupone una respuesta afirmativa. Ésta, en efecto, se basa en el error innato que he combatido en mi gran obra, al comienzo del capítulo XLIX, volumen II (1). Por consiguiente, para poder tratar la cuestión, he debido apartarme por completo del punto de vista elevado, metafísico y moral a que conduce mi verdadera filosofía. Todos los asuntos que siguen están fundados, en cierto modo, en una acomodación, en el sentido de que se examinan des-*

(1) *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung).*

de el punto de vista habitual y empírico y conservan aquel error. Su valor sólo puede ser condicional, desde el momento en que la palabra misma de eudemonología *es un eufemismo. No aspiran tampoco a ser completos, ya porque el tema es inagotable, o porque hubiera debido repetir lo que otros han dicho ya.*

Como obra digna de leerse, que trate de la misma materia que los actuales aforismos, sólo recuerdo el libro de Cardanus: De utilitate ex adversis capienda; *podrá servir para completar lo que presento aquí. Es cierto que Aristóteles, en el capítulo V del libro I sobre la* Retórica, *ha intercalado una corta* eudemonología; *pero ha producido una obra muy menguada. Yo no he recurrido a estos predecesores; compilar no es mi oficio, y tanto menos cuanto que así se pierde la unidad de perspectiva, que es el alma de las obras de esta clase. En general, los sabios de todos los tiempos han dicho siempre lo mismo, y los necios, esto es, la inmensa mayoría de todos los tiempos, han hecho y dicho también lo mismo, y siempre seguirá siendo así. Por eso decía Voltaire:* Nous laisserons ce monde ci aussi sot et aussi mechant que nous l'avons trouvé en y arrivant (al marcharnos del mundo, le dejaremos tan tonto y tan malo como le encontramos al llegar a él).

CAPÍTULO PRIMERO

DIVISIÓN FUNDAMENTAL

ARISTÓTELES ha dividido (1) los bienes de la vida humana en tres clases: los exteriores, los del alma y los del cuerpo. Conservando la división en tres, digo que lo que diferencia la suerte de los mortales puede reducirse a tres condiciones fundamentales. Son éstas:

1.ª Lo que uno *es;* así, pues, la personalidad en su sentido más lato. Por consiguiente, se comprende aquí la salud, la fuerza, la belleza, el temperamento, el carácter moral, la inteligencia y su desarrollo.

2.ª Lo que uno *tiene:* así, pues, la propiedad y el haber de todas clases.

3.ª Lo que se *representa:* sabido es que por esta expresión se entiende la manera como los demás se representan a un individuo; por consiguiente, lo que está en su *representación.* Consiste, pues, en su opinión sobre él, y se divide en honor, categoría y gloria.

Las diferencias de la primera clase de que tenemos que ocuparnos son las que la misma naturaleza ha establecido entre los hombres, de donde ya se puede inferir que su influencia sobre la felicidad o la desgracia será más esencial y más penetrante que la de las diferencias derivadas de las reglas humanas que hemos

(1) *Ethica Nicomaco,* I, 8.

mencionado en las dos clases siguientes. Por lo que atañe a las *verdaderas ventajas personales* son, con respecto a todas las ventajas de la categoría y hasta del nacimiento, aunque sea real, de la riqueza y demás, lo que los reyes verdaderos son a los reyes de teatro.

Ya Metrodoro, primer discípulo de Epicuro, había intitulado un capítulo: *Majoren esse causam ad felicitaten eam, quae est ex nobis, eâ, quae ex rebus oritur (1)*. Y, sin duda alguna, para el bienestar del individuo y hasta para toda su manera de ser, lo principal es lo que se encuentra o se produce en él. Allí reside inmediatamente, en efecto, su bienestar o su malestar; bajo esta forma, en definitiva, se manifiesta primero el resultado de su sensibilidad, de su voluntad y de su pensamiento; todo lo que se encuentra en el exterior, tiene sólo una influencia indirecta. Así, pues, las mismas circunstancias, los mismos acontecimientos exteriores afectan a cada individuo de diferente manera, y aunque colocados en un mismo ambiente, cada cual vive en un mundo distinto. Porque no tiene directamente relación más que con sus propias percepciones, con sus propias sensaciones y con movimientos de su propia voluntad; las cosas exteriores no ejercen influencia alguna sobre él, sino en cuanto que determinan estos fenómenos interiores. El mundo en que vive cada uno, depende de la manera de concebirlo, la cual difiere en cada cerebro; según la naturaleza de la inteligencia, parecerá pobre, insípido y monótono, o rico, interesante e importante. Cuando uno, por ejemplo, envidia a otro las aventuras interesantes que le han ocurrido durante su vida, debiera envidiarle más bien la facultad de concepción que ha prestado a estos acontecimientos, la importancia que

(1) De cómo las causas que provienen de nosotros mismos contribuyen más a nuestra felicidad que las que nacen de las cosas exteriores. Véase Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 21, 632, en la edición de Würzbarger de las *Óperas polémicas*.

tienen en su descripción, porque el mismo acontecimiento que se presenta de una manera tan interesante en el cerebro de un hombre de talento, no parecería, concebido por un cerebro vulgar, más que una escena insípida de la vida cotidiana. Esto se manifiesta, en el más alto grado, en muchas poesías de Goethe y de Byron, cuyo asunto se basa, indudablemente, en un dato real; un necio, al leerlas, es capaz de envidiar al poeta la agradable aventura, en lugar de envidiarle la robusta imaginación, que de un acontecimiento vulgar ha sabido hacer algo tan grande y tan bello. De igual manera, el melancólico verá una escena de tragedia allí donde el sanguíneo no ve más que un conflicto interesante, y el flemático un hecho insípido. Todo eso deriva de que toda realidad, es decir, toda actualidad cumplida se compone de dos partes, el sujeto y el objeto, partes tan necesaria y tan estrictamente unidas como el oxígeno y el hidrógeno en el agua. La mitad objetiva idéntica, siendo distinta la subjetiva, o recíprocamente, hará que la realidad actual será distinta; la mitad objetiva más hermosa y mejor, cuando la subjetiva es obtusa, de mala calidad, nunca proporcionará más que una mala realidad y actualidad, semejante a una hermosa región vista en el mal tiempo o reflejada por una mala cámara oscura. Para hablar más vulgarmente, cada cual está forrado en su conciencia como en su piel, y sólo vive inmediatamente en ella; así hay poco socorro que pueda venirle de fuera. En la escena, uno hace de príncipe, otro de consejero, otro de lacayo, otro de soldado, otro de general, y así sucesivamente. Pero estas diferencias no existen sino en el exterior; en el interior, como núcleo del personaje, el mismo ser está forrado en todos: un pobre cómico con miseria y preocupaciones. En la vida ocurre lo mismo. Las diferencias de categoría y de riqueza dan a cada cual su papel que desempeñar, al cual no corresponde, en manera alguna, una diferencia interior de felicidad y de bienestar; aquí se alberga en

cada cual el mismo pobre siervo, con sus cuidados y sus miserias, que pueden diferir en cada cual en el fondo; pero que, por lo que atañe a la forma, es decir, con respecto al ser propio, son casi idénticos entre todos; hay, seguramente, diferencias de grado, pero no dependen en absoluto de la posición o de la riqueza, es decir, del papel. Como todo lo que pasa, todo lo que existe para el hombre no pasa, y no existe inmêdiatamente sino en su conciencia; indudablemente, la cualidad de la conciencia será lo próximamente esencial, y, en la mayoría de los casos, todo dependerá de ésta mucho más que de las imágenes que en ella se representan. Todo el fausto, todos los goces, son pobres, reflejados en la conciencia obtusa de un *trops*, en comparación de la conciencia de un Cervantes cuando, en una cárcel incómoda, escribía el *Don Quijote*. La parte objetiva de la actualidad y de la realidad está en manos de la suerte, y es, por consiguiente, variable; la mitad subjetiva somos nosotros mismos; es, por lo tanto, inmutable en su parte esencial. Así, a pesar de todos los cambios exteriores, la vida de cada hombre lleva, de un extremo a otro, el mismo carácter: se le puede comparar a una serie de variaciones sobre el mismo *tema*. Nadie puede salir de su individualidad. Sucede con el hombre lo que con el animal: éste, cualquiera que sean las condiciones en que se le coloca, permanece confinado en el círculo estrecho que la naturaleza ha trazado irrevocablemente alrededor de su ser, lo cual explica por qué, por ejemplo, todos nuestros esfuerzos por hacer la felicidad de un animal que amamos deben mantenerse forzosamente en límites muy restringidos, precisamente a causa de esos límites de su ser y de su conciencia; de igual modo, la individualidad del hombre ha establecido de antemano la medida de su felicidad posible. Son, especialmente, los límites de sus fuerzas intelectuales los que han determinado, de una vez para siempre, su aptitud para los goces elevados.

Si son reducidas, todos los esfuerzos exteriores, todo lo que los hombres o la fortuna hagan por él, todo eso será impotente para transportarla más allá de la felicidad y del bienestar humano ordinario, medio animal; ha de contentarse con los goces sensuales de una vida íntima y alegre en su familia, de una sociedad de baja estofa o de pasatiempos vulgares. La instrucción misma, aunque tenga cierto influjo, no puede ensanchar mucho este círculo, porque los goces más elevados, más variados y más durables son los del espíritu, por falsa que pueda ser durante la juventud nuestra opinión a este respecto; y esos goces dependen especialmente de la fuerza intelectual. Fácil, es pues, ver claramente como nuestra felicidad depende de lo que *somos*, de nuestra individualidad, mientras a menudo no se tiene en cuenta sino lo que *tenemos* o lo que *representamos*. Cierto que la suerte puede mejorarse; además, el que posee la riqueza interior, no le exigirá gran cosa; pero un *trops* seguirá siendo un *trops;* un palurdo seguirá siendo palurdo hasta su fin, aunque fuese en el Paraíso y rodeado de huríes. Goethe dijo:

Volk und Knecht und Ueberwinder,
Sie gestebn, zu jeder, Zeit,
Köchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Personlickeit (1).

Que lo *subjetivo* sea incomparablemente más esencial a nuestra felicidad y a nuestros goces que lo *objetivo*, se conforma por el hambre, que es el mejor cocinero, y por el anciano, que mira con idiferencia la diosa que el joven idolatra, y arriba encontramos la vida del hombre de genio y del santo. La salud excede de tal manera a los bienes exteriores, que en realidad un men-

(1) Pueblo y lacayo conquistador —reconocen cada vez —que el supremo bien de los mortales —es sólo la personalidad.—*El Diván.*

digo sano es más feliz que un rey enfermo. Un temperamento tranquilo y jovial, nacido de una salud perfecta y de una feliz organización; una razón lúcida, viva, penetrante y exacta; una voluntad moderada y dulce; y como resultado, una buena conciencia, son ventajas que ninguna categoría, ninguna riqueza puede reemplazar. Lo que un hombre es en sí mismo, lo que le acompaña en la soledad y lo que nadie puede darle ni quitarle, es indudablemente más esencial para él que todo lo que puede poseer o lo que puede ser a los ojos de los demás. Un hombre de talento, en la soledad más absoluta, encuentra en sus propios pensamientos y en su propia imaginación con qué divertirse agradablemente, mientras el ser limitado, por más que varíe de fiestas, de espectáculos, de paseos y de diversiones, no llegará a sofocar el tedio que le atormenta. Un carácter bueno, moderado y dulce, podrá estar contento en la indigencia, mientras que todas las riquezas no pueden satisfacer a un carácter ávido, envidioso y perverso. En cuanto al hombre dotado con permanencia de una individualidad extraordinaria, espiritualmente superior, éste puede prescindir de la mayoría de los goces a que el hombre aspira generalmente; además, no son para él más que un trastorno y un peso. Horacio dice de sí mismo:

Gemmas, marmor, ebur, Thyrrhena sigilla, tabellas,
argentum, vestes Gaetulo murice tinctas,
sunt qui habeant, est qui non curat habere (2);

y Sócrates decía, viendo algunos objetos de lujo expuestos para la venta: ¡Cuántas cosas hay que yo no necesito!

(2) Hay quien tiene perlas, mármol, marfil, estatuillas tirrenas, tablilla, plata, ropas teñidas de púrpura getuliana, y hay quien no se cuida de tenerlas.

Así, pues, la condición primera y más esencial para la felicidad de la vida es que *existimos*, la personalidad; aun cuando no fuese sino porque obra constantemente y en todas las circunstancias, esto bastaría para explicarla; pero, además, no está sometida a la fortuna como los bienes de las otras dos categorías y no puede sernos arrebatada. En este sentido, su valor puede pasar por absoluto, por oposición al valor puramente relativo de las otras dos. De aquí resulta que el hombre es menos susceptible de ser modificado por el mundo exterior de lo que generalmente se supone. Sólo el tiempo omnipotente ejerce también aquí su poder; las cualidades físicas e intelectuales sucumben insensiblemente bajo sus ataques; sólo el carácter moral permanece inaccesible para él. Bajo este respecto, los bienes de las dos últimas categorías tienen una ventaja sobre los de la primera, en cuanto que el tiempo no los arrebata directamente. Una segunda ventaja pudiera ser que, estando colocados fuera de nosotros son accesibles por su naturaleza, y que cada cual tiene, por lo menos, la posibilidad de adquirirlos, mientras que lo que está en nosotros, lo subjetivo, se sustrae a nuestro poder; establecido *jure divino*, se mantiene invariable durante toda la vida. Así, los versos siguientes de Goethe contienen una inexorable verdad:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verlichen,
Die Soone stand zum Grusze der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So murzt du seyn, dir kanust du nicht ent fliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Un keine Zeit und keine Macht zerstückel
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt (1).

(1) Así como el día que has salido al mundo, el sol estaba allí para saludar a los planetas; tú has crecido también continuamente, con arreglo a la ley, conforme a la

Lo único que podemos hacer, por nuestra parte, es emplear esta personalidad, tal como se nos ha dado, en provecho nuestro; por consiguiente, no perseguir sino las aspiraciones que le corresponden; no buscar sino el desarrollo que le es apropiado, evitando cualquier otro; no escoger, por tanto, sino el estado, la ocupación el género de vida que le conviene.

Un atleta dotado de una fuerza muscular extraordinaria, forzado por las circunstancias exteriores a dedicarse a una ocupación sedentaria, a un trabajo manual, meticuloso y pesado, o bien al estudio y a ocupaciones cerebrales; ocupaciones que reclaman fuerzas muy distintas, que no está desarrolladas en él y que dejan precisamente sin empleo las fuerzas por las cuales se distinguen; un hombre así se sentirá desgraciado toda su vida; mucho más desgraciado será aquél en el cual las fuerzas intelectuales dominan y que se ve obligado a dejarlas inertes y sin empleo para ocuparse en un cargo vulgar que no las reclama, o bien en un trabajo corporal para el cual no es suficiente la fuerza física. No obstante, en esto hay que huir, principalmente en la juventud, del escollo de la presunción y no atribuirse fuerzas que no se tienen.

De la preponderancia bien marcada de nuestra primera clase sobre las otras dos, resulta que es más cuerdo trabajar por conservar la salud y por desarrollar las facultades que por adquirir riquezas; sin embargo, no ha de interpretarse esto en el sentido de que deba desdeñarse la adquisición de lo necesario y de lo conveniente. Pero la riqueza propiamente dicha, esto es, lo superfluo, contribuye poco a nuestra felicidad; así que muchos ricos se sienten desgraciados porque están desprovistos de cultura real del espíritu, de conocimientos,

---

cual haz comenzado. Tal es tu destino; no puedes librarte de ti mismo; así hablaban ya las Sibilas, así los Profetas; ningún tiempo, ninguna potencia destruye la forma impresa que se desarrolla en el transcurso de la vida.

y por consiguiente, de todo interés objetivo que pueda hacerles aptos para una ocupación intelectual. Porque lo que la riqueza puede proporcionar, aparte de la satisfacción de las necesidades reales y naturales, ejerce una mínima influencia sobre nuestro verdadero bienestar; esto es, al contrario, perturbado por las verdaderas e innumerables inquietudes que trae consigo la conservación de una gran fortuna. No obstante, los hombres que se ocupan mil veces más de adquirir la riqueza que la cultura intelectual, aunque seguramente lo que uno *es* contribuye mucho más a nuestra felicidad que lo que uno *tiene*. ¡Cuántos vemos, diligentes como hormigas, y ocupados desde la mañana hasta la noche en aumentar una riqueza ya adquirida! No conocen nada más allá del limitado horizonte que encierra los medios de conseguir eso; su espíritu está vacío, y, en consecuencia, inaccesible a cualquier otra ocupación. Los goces más elevados, los goces intelectuales son inabordables para ellos; en vano tratan de reemplazarlos por goces fugitivos, sensuales, ligeros, pero costosos de adquirir, que se permiten de cuando en cuando. En el término de su vida se encuentran como resultado, cuando la fortuna les ha sido favorable, un gran montón de dinero, que dejan a sus herederos, encargándose éstos de aumentarlo o de disiparlo. Esa existencia, aunque en apariencia sea muy seria y muy importante, es tan insensata como lo sería la que enarbolase por enseña el centro de la locura.

Así, pues, lo esencial para la felicidad de la vida es lo que uno *tiene en sí mismo*. Únicamente porque la dosis es de ordinario tan reducida, es por lo que la mayoría de los que han salido ya victoriosos de la lucha contra la penuria se sienten en el fondo tan desgraciados como los que aún están en la refriega. Su vacío interior, la insipidez de su inteligencia, la pobreza de su espíritu, les inducen a buscar la compañía de otros, pero la compañía de otros iguales a ellos, porque *simi-*

lis simili gaudet. Entonces comienza en común la caza del pasatiempo y de la diversión, qué buscan primero en los goces sensuales, luego en los placeres de todas clases y, por último, en el desenfreno. La causa de esta funesta disipación, que en un tiempo a veces increíble-mente corto hace dilapidar grandes herencias a tantos hi-jos de familia que han entrado ricos en la vida, no es otra, en verdad, que el tedio resultante de esta pobreza y de este vacío del espíritu que acabamos de describir. Un joven así lanzado al mundo, rico en el exterior y pobre por dentro, inútilmente se esfuerza en reemplazar la riqueza interior por la exterior; quiere recibirlo todo de *fuera,* como esos ancianos que tratan de apurar nue-vas fuerzas en el aliento de las jóvenes. De esta manera, la pobreza interior acaba por producir también la po-breza exterior.

No encareceré la importancia de las otras dos cate-gorías de bienes de la vida humana, porque la fortuna es hoy demasiado universalmente apreciada para ne-cesitar que se recomiende. La tercera categoría es de una naturaleza muy etérea comparada con la segunda, toda vez que no consiste sino en la opinión de los de-más. Sin embargo, cada cual está obligado a aspirar al *honor,* es decir, a un buen nombre; a una *posición* sólo pueden aspirar los que sirven al Estado, y, por lo que atañe a la *gloria,* son infinitamente pocos los que pue-den pretenderla. El honor se considera como un bien inapreciable y la gloria como la cosa más exquisita que el hombre pueda adquirir; es el vellocino de oro de los elegidos; por el contrario, sólo los necios prefe-rirán la posición a la riqueza. La segunda y la tercera categoría ejercen, además, una sobre otra, lo que se llama una acción recíproca; así, el adagio de Petronio: *habes, habeberis* (1), es cierto, y, en sentido inverso, la buena fama de otro en todas sus formas, nos ayuda mu-chas veces a adquirir la riqueza.

(1) Tienes, tendrás.

CAPÍTULO II

DE LO QUE UNO ES

YA hemos reconocido de una manera general que lo que uno *es* contribuye más a la felicidad que lo que uno *tiene* o lo que uno *representa.* Lo principal es siempre lo que un hombre es, por consiguiente, lo que posee en sí mismo; porque su individualidad le acom-paña en todo tiempo y en todo lugar y tiñe con su ma-tiz todos los acontecimientos de su vida. En toda cosa y en toda ocasión, lo que le afecta primero es él mis-mo. Esto es cierto aún para los goces materiales, y, con mayor razón, para los espirituales. Así, pues, la expre-sión inglesa *to enjoy one's self* (1) es muy exacta; no se dice en inglés: París le gusta; se dice: "Disfruta en Pa-ris *(He enjoys himself at Paris).*

Más si la individualidad es de mala especie, todos los goces serán como un vino generoso en una boca im-pregnada de acíbar. Así, pues, en la buena como en la mala fortuna, salvo la eventualidad de una gran des-gracia, lo que sucede a un hombre en su vida es de menos importancia que la manera de *sentirlo,* es decir, la naturaleza y el grado de sensibilidad bajo todos los aspectos. Lo que tenemos en nosotros mismos y por nosotros mismos, en una palabra, la personalidad y su valor, ese es el único factor inmediato de nuestra

(1) Esta frase, aproximadamente, significa *disfrutar.*

felicidad y de nuestro bienestar. Todos los demás obran indirectamente; así, pues, su acción puede anularse, pero la de la personalidad, nunca. De ahí viene que la envidia más irreconciliable y, al mismo tiempo, la más cuidadosamente disimulada, es la que tiene por objeto las ventajas personales. Además, la cualidad de la conciencia es la única cosa permanente y persistente; la individualidad obra conscientemente, continuamente, y, más o menos, en todo instante; todas las demás condiciones sólo influyen temporalmente, ocasionalmente, pasajeramente y pueden cambiar o desaparecer. Aristóteles dice: *nam natura perennis est, non opes* (1). Por eso soportamos con más resignación una desgracia, cuya causa es puramente exterior, que aquella de que somos culpables nosotros mismos; porque el destino puede variar, pero nuestro propio carácter es inmutable. Por consiguiente, los bienes subjetivos, tales como un carácter generoso, un cerebro robusto, un humor alegre, un cuerpo bien organizado, y en perfecta salud, o, de una manera general; *mens sana in corpore sano* (2); esos son los bienes supremos y más importantes para nuestra felicidad; así, pues, debiéramos dedicarnos más bien a su desarrollo y a su conservación que a la posesión de los bienes exteriores y de la honra exterior.

Pero lo que más que nada contribuye directamente a nuestra felicidad, es un humor jovial, porque esta buena cualidad encuentra inmediatamente su recompensa en sí misma. En efecto; el que es alegre, tiene siempre motivo para serlo, por lo mismo que lo es. Nada puede reemplazar a todos los demás bienes tan completamente como esta cualidad, mientras que ella misma no puede reemplazarse por nada. Que un hom-

(1) "Porque la Naturaleza es perenne, mas no las obras".
(2) Alma sana en cuerpo sano".

alegría = felicidad

bre sea joven, hermoso, rico y considerado, para poder juzgar de su felicidad: la cuestión sería saber si, además es alegre; en cambio, si es alegre, entonces poco importa que sea joven o viejo, bien formado o contrahecho, pobre o rico: es feliz. Siendo joven, leí un día en un libro viejo la frase siguiente. *Quien ríe mucho, es feliz, y quien llora mucho es desgraciado;* nota muy vulgar, pero que yo, a causa de su verdad tan sencilla, no he podido olvidar, aunque sea el superlativo de un *truism* (1). Así, pues, debemos abrir puertas y ventanas a la alegría, siempre que se presente, porque nunca llega a destiempo, en vez de vacilar en admitirla, como a menudo hacemos, queriendo primero darnos cuenta de si tenemos motivos para estar contentos por todos conceptos, o por miedo de que nos aparte de meditaciones serias o de graves preocupaciones; y, sin embargo, es muy incierto que éstas puedan mejorar nuestra situación, al paso que la alegría es un beneficio inmediato. Ella sola es, por decirlo así, el dinero contante y sonante de la felicidad; todo lo demás no es más que el billete de banco; porque sólo ella nos da la felicidad en un presente inmediato; así, pues, es el bien supremo para los seres cuya realidad tiene la forma de una actualidad indivisible entre dos tiempos infinitos. Debiéramos, pues, aspirar, ante todo, a adquirir y conservar este bien. Es cierto que nada contribuye menos a la alegría que la riqueza, y nada contribuye más que la salud; en las clases inferiores, entre los trabajadores, y particularmente entre los trabajadores de la tierra, se observan los rostros alegres y contentos; en los ricos y los grandes dominan las figuras melancólicas. Por consiguiente, debiéramos dedicarnos, ante todo, a conservar este estado perfecto de salud, cuya floración

1) Palabra inglesa muy expresiva; viene a ser como ·erdad trivial, evidentísima, perogrullada.

es la alegría. Para eso sabido es que deben evitarse to-
dos los excesos y desenfrenos, toda emoción violenta o
penosa, así como toda satisfacción excesiva o muy pro-
longada; hay que tener cada día dos horas, por lo me-
nos, de ejercicio rápido al aire libre, darse baños fre-
cuentes de agua fría y otras medidas dietéticas del
mismo género. No hay salud si no se hace todos los
días suficiente movimiento; todas las funciones de la
vida, para efectuarse adecuadamente, exigen el movi-
miento de los órganos en los cuales se verifican y del
cuerpo en conjunto. Por eso ha dicho Aristóteles, con
razón: *La vida está en el movimiento.* La vida con-
siste en el movimiento, y en él tiene su esencia. En el
interior de todo organismo reina un movimiento ince-
sante y rápido; el corazón, en su doble movimiento,
tan complicado, de sístole y de diástole, palpita impe-
tuosa e infatigablemente; veintiocho pulsaciones le bas-
tan para precipitar la masa entera de la sangre en el
torrente de la circulación grande y pequeña; el pulmón
da a la bomba sin cesar como una máquina de vapor;
las entrañas se contraen continuamente en un movi-
miento peristáltico *(motus peristálticus)*; todas las glán-
dulas absorben y secrecionan sin interrupción; el mis-
mo cerebro tiene un doble movimiento para cada latido
del corazón y para cada aspiración del pulmón. Si,
como ocurre en el género de vida completamente seden-
tario de tantos individuos, el movimiento falta casi en
absoluto, resulta una desproporción notable y perniciosa
entre el reposo exterior y el interior tumulto. Porque
este perpetuo movimiento en el interior exige que sea
ayudado en parte por el del exterior; este estado des-
proporcionado es análogo al en que nos encontramos
cuando nos vemos forzados a no manifestar nada al exte-
rior mientras una emoción cualquiera nos hace hervir in-
teriormente. Hasta los árboles, para florecer, necesitan ser
agitados por el viento. Ésta es una regla absoluta que

se puede enunciar de una manera más concisa en latín: *Omnis motus, quo celerior, eo magis motus* (1).

Para darnos cuenta de cómo nuestra felicidad depende de una alegre disposición de ánimo, y ésta del estado de salud, no tenemos más que comparar la impresión que producen sobre nosotros las mismas circunstancias exteriores o los mismos acontecimientos durante los días de salud y de vigor, con la que se produce cuando un estado de enfermedad nos dispone a estar torpes e inquietos. No es lo que son objetivamente y en realidad las cosas, sino lo que son para nosotros, en nuestra percepción, lo que nos hace felices o desgraciados. Esto lo expresó bien Epicteto: *Commovent homines non res, sed de rebus opiniones* (2). En general, las nueve décimas partes de nuestra felicidad se fundan en la salud. Con ella, todo se convierte en manantial de placer; sin ella, por el contrario, no podríamos disfrutar de un bien exterior, de cualquier naturaleza que sea; hasta los demás bienes subjetivos, tales como las cualidades de la inteligencia, del corazón, del carácter, disminuyen y se echan a perder por el estado de enfermedad. Así, pues, no sin razón, nos informamos mutuamente del estado de nuestra salud y nos deseamos recíprocamente el estar bien; porque eso es, en realidad, lo más importante que hay para la felicidad humana. Síguese, pues, de aquí que es la más grave locura sacrificar la salud a cualquier cosa: riqueza, carrera, estudios, gloria y, especialmente, a la voluptuosidad y a los goces fugitivos; por el contrario, todo debe cederle el puesto.

Por grande que sea la influencia de la salud sobre esa alegría tan esencial a nuestra felicidad, sin embargo, ésta no depende únicamente de la primera, porque, con una salud perfecta, se puede tener un temperamento

(1) "Un movimiento, cuanto más acelerado, tanto más movimiento es".

(2) "Conmueven a los hombres no las cosas, sino sus apreciaciones sobre las cosas"

melancólico y una disposición predominante a la tristeza. La causa reside, seguramente, en la constitución primitiva y, por consiguiente, inmutable del organismo, y más especialmente en la relación más o menos normal de la sensibilidad con la irritabilidad y la reproductividad. Una preponderancia anormal de la sensibilidad producirá la desigualdad de humor, una alegría periódica exagerada y una melancolía temporal excesiva. Como el genio está determinado por un exceso de la fuerza nerviosa, es decir, de la sensibilidad, Aristóteles ha observado rectamente que todos los hombres ilustres y eminentes son melancólicos: "Todos los hombres que se han distinguido en la filosofía, en la política, en la poesía, en la ciencia, han sido melancólicos."

Este pasaje ha tenido, sin duda, a la vista Cicerón en aquella frase tan citada: *Aristóteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse* (1). Shakespeare ha descrito muy graciosamente esta diversidad del temperamento general:

> Nature has fram'd strange fellows in her time:
> Some that will evermore peep through their eyes,
> And Laugh, like parrots, at a bag-piper;
> And others of soch vinegar aspect,
> That they'll not show their teeth in way of simile,
> Though Nestor swear the jeest is laughble (2).

Esta misma diversidad la designa Platón con los nombres de "De humor, difícil" y "De humor, fácil". Puede referirse esta diversidad a la susceptibilidad, muy distin-

(1) Aristóteles dice que todos los hombres de talento han sido melancólicos. Tusculanae, I, 33.

(2) La Naturaleza ha formado a veces extraños individuos: unos que eternamente están guiñando los ojos y que ríen como los papagayos ante un tocador de flauta, y otros de tal aspecto avinagrado, que enseñarán sus dientes sonriendo, aunque Néstor jure que la chirigota es digna de risa, *Merchater Of Venise*, Escena I.

ta en los diferentes individuos, para las impresiones agradables o desagradables, a consecuencia de la cual uno se ríe de lo que a otro le desespera. La susceptibilidad para las impresiones agradables es tanto menor cuanto mayor es la susceptibilidad para las desagradables y viceversa. En iguales circunstancias de éxito o de fracaso en una empresa, el "de humor, difícil" se enfadará por el fracaso y no se regocijará por el éxito; el "de humor, fácil", por el contrario, no se disgustará por el fracaso y se alegrará del éxito. Si el "de humor, difícil" tiene éxito en sus proyectos, de diez veces, nueve no se alegrará de las nueve veces en que ha tenido éxito, sino que se enfadará por la décima en que ha fracasado; en el caso inverso, el "de humor, fácil" se consolará y regocijará con este éxito único. Pero no es fácil encontrar un mal sin compensación alguna; así ocurre que los "de humor, difícil", es decir, los caracteres sombríos e inquietos, tendrán que soportar más desgracias y sufrimientos imaginarios, pero, en cambio, menos desgracias y sufrimientos reales que los caracteres alegres y despreocupados, porque el que lo ve todo negro, el que siempre piensa en lo peor y, por consiguiente, toma sus determinaciones, no tendrá desengaños tan frecuentes como el que ve todas las cosas con los colores y las perspectivas risueñas. Sin embargo, cuando una afección mórbida del sistema nervioso o del aparato digestivo viene a recrudecer una dificultad innata, entonces ésta puede llegar a ese alto grado en que el disgusto permanente produce el tedio de la vida, de donde resulta la inclinación al suicidio.

Éste puede entonces provocarse por las más mínimas contrariedades; en un grado superior del mal, no se necesita siquiera motivo; la sola permanencia del mal basta para determinarlo. El suicidio se lleva a cabo entonces con una reflexión tan fría y una resolución

tan inflexible, que el enfermo, en esta etapa, puesto ya generalmente bajo cierta vigilancia, con el espíritu constantemente fijo en esta idea, se aprovecha del primer momento en que se descuide la vigilancia para recurrir sin vacilación, sin lucha y sin espanto a ese medio de alivio para él tan natural y tan oportuno en aquel momento.

Este estado lo ha descrito muy a la larga Esquirol en su tratado *Des maladies mentales*. Es cierto que el hombre más sano, más alegre, podrá también, en ciertas circunstancias, determinarse al suicidio; eso sucederá cuando la intensidad de los sufrimientos o de una desgracia próxima e inevitable sea más fuerte que los terrores de la muerte. No hay diferencia más que en la fuerza mayor o menor del motivo determinante, la cual está en relación inversa con la dificultad. Cuanto mayor es ésta, más insignificante podrá ser el motivo, hasta llegar a ser nulo; por el contrario, cuanto mayor sea la vivacidad, así como la salud, que es su base, más grave debe ser el motivo. Habrá, pues, grados innumerables entre los dos casos extremos de suicidio; entre el provocado puramente por una recrudescencia enfermiza de la dificultad innata y el del hombre sano y alegre, originado por causas meramente objetivas.

La belleza es análoga a la salud, en parte. Esta cualidad subjetiva, aunque sólo contribuya indirectamente a la felicidad por la impresión que produce sobre los demás, tiene, con todo, gran importancia, aún para el sexo masculino. La belleza es una carta abierta de recomendación, que nos gana los corazones de antemano; a ella se aplican principalmente aquellos versos de Homero:

No deben desdeñarse los dones gloriosos de los dioses, que sólo ellos pueden dar y que nadie puede aceptar o rehusar a capricho.

Una ojeada general nos hace descubrir dos enemigos de la felicidad humana: son el dolor y el tedio. Además podemos observar que, a medida que conseguimos alejarnos del uno, nos acercamos al otro, y recíprocamente; de manera, que nuestra vida representa, en realidad, una oscilación más o menos fuerte entre ambos. Eso proviene del doble antagonismo en que cada uno de ellos se encuentra respecto del otro, exterior u objetivo, e interior o subjetivo. En efecto, exteriormente la necesidad y la privación engendran el dolor; en cambio, el bienestar y la abundancia hacen brotar el tedio. Por eso vemos a la clase baja del pueblo en lucha incesante contra la necesidad, y, por consiguiente, contra el dolor; y a la clase rica y elevada, empeñada en una lucha permanente y a veces desesperada contra el tedio (1). El antagonismo interior o subjetivo se funda en que, en todo individuo, la facilidad para impresionarse por uno de estos males está en relación inversa con la de impresionarse por el otro; porque esta susceptibilidad está determinada por la medida de las fuerzas intelectuales. En efecto, un espíritu obtuso va siempre acompañado de impresiones obtusas y de una falta de irritabilidad, lo que hace al individuo poco accesible a los dolores y a los disgustos de toda especie y de todo grado; pero esta misma cualidad obtusa de la inteligencia produce, por otra parte, ese *vacío interior* que se revela en tantos semblantes, y que se manifiesta por una atención siempre despierta hacia todos los acontecimientos, aún los más insignificantes del mundo exterior; ese vacío es la verdadera causa del tedio, y el que lo sufre aspira, con avidez, excitaciones exteriores, a fin de llegar a poner en movimiento su espíritu y su corazón por cualquier medio. Así que no es difícil la

(1) La *vida nómada*, que denota la ínfima etapa de la civilización, se encuentra también en la superior, en la vida de *tourista* generalmente propagada. La primera nace de la necesidad; la segunda, del *tedio*.

elección de medios: bien se nota en la lamentable mezquindad de las distracciones a que se entregan los hombres, en el género de sociedades y conversaciones que buscan, no menos que en el gran número de imbéciles y babayos (1) que por el mundo andan. Ese vacío interior es lo que principalmente les induce a la persecución de toda especie de reuniones, de diversiones, de placeres y de lujo; persecución que a tantas personas conduce a la disipación y, finalmente, a la miseria. Nada pone más en guardia contra estos extravíos que la *riqueza interior*, la riqueza del espíritu; porque cuanto más se aproxima éste a la superioridad, menos lugar deja al tedio. La actividad incesante de los pensamientos, su ejercicio siempre renovado en presencia de las manifestaciones diversas del mundo interior y exterior, la fuerza y la capacidad de las combinaciones siempre variadas, ponen a un cerebro eminente fuera del alcance del tedio, salvo en los momentos de fatiga. Mas, por otra parte, una inteligencia superior tiene por condición inmediata una sensibilidad más viva, y por causa una impetuosidad mayor de la voluntad y, en consecuencia, de la pasión; de la unión de estas dos condiciones resulta una intensidad más considerable de todas las emociones y una sensibilidad exagerada para los dolores morales y hasta para los dolores físicos, como también una impaciencia mayor enfrente de todo obstáculo y hasta de un simple trastorno. Lo que contribuye aún más poderosamente a todos estos efectos es la vivacidad producida por la fuerza de la imaginación. Lo que acabamos de decir se aplica, guardada toda proporción, a todos los grados intermedios que llenan el vasto intervalo comprendido entre el imbécil más obtuso y el mayor genio. Por consiguiente, tanto objetiva como subjetivamente, todo ser se aproxima tanto

(1) *Thürsteher und Fensterkucker;* literalmente, porteros y ventaneros.

más a uno de los manantiales de las desgracias humanas cuanto más se aleja del otro. Su inclinación natural le llevará, pues, en este respecto a compaginar lo mejor posible lo objetivo con lo subjetivo, es decir, a precaverse lo mejor que puede contra la causa de sufrimientos que más fácilmente le afecta. El hombre inteligente aspirará, ante todo, a evitar cualquier dolor, cualquier molestia y a encontrar el reposo y el ocio; buscará, pues, una vida tranquila, modesta, defendida de los importunos; después de haber mantenido durante algún tiempo relaciones con lo que se llama los hombres, preferirá una existencia retirada, y, si es un espíritu muy superior, escogerá la soledad. Porque cuanto más posee en sí mismo, un hombre, menos necesidad tienen del mundo exterior y menos útiles le pueden ser los demás. Así, pues, la superioridad de la inteligencia conduce a la insociabilidad. ¡Ah! Cuando la calidad de la sociedad pueda sustituir a la cantidad, entonces merecerá la pena vivir aunque sea en el gran mundo; pero cien necios puestos en montón no producen un hombre de talento. El individuo colocado en el extremo opuesto, desde el momento en que la necesidad le da tiempo para tomar aliento, buscará a toda costa pasatiempos y sociedad; se acomodará a todo, sin huir de nada más que de sí mismo. En la soledad, donde cada uno se ve reducido a sus propios recursos, se revela lo que posee *por sí mismo;* allí el imbécil cubierto de púrpura, suspira aplastado por el fardo eterno de su miserable individualidad, mientras que el hombre de altas dotes puebla y anima con sus pensamientos la región más desierta. Por eso dijo Séneca con razón: *Omnis stultitia laborat fastidio sui* (1); así también la sentencia de Jesús de Sirach: "La vida del necio es peor que la muerte." Por consiguiente, vemos, en resumen, que todo individuo es tanto más sociable cuanto más po-

(1) Toda necedad sufre el fastidio de sí misma.

bre de espíritu, y, en general, cuanto más vulgar es. Porque en el mundo apenas hay término medio entre el aislamiento y la sociedad. Se supone que los negros son los más sociables de todos los hombres; como son también, sin duda alguna, los más atrasados intelectualmente; informes enviados de la América del Norte y publicados por periódicos franceses (1), cuentan que los negros, sin distinción de libres o esclavos, se reúnen en gran número en el local más reducido, porque no se ¡cansan de ver reflejadas sus caras negras y abultadas.

Del mismo modo que el cerebro parece ser el parásito o inquilino del organismo entero, así también los ocios adquiridos por cada uno, dándole el libre goce de su conciencia y de su individualidad, son por este motivo el fruto y el rédito de toda su existencia, que, para los demás, no es más que trabajo y dolor. Pero ahora veamos lo que dan por resultado los ocios de la mayoría de los hombres. Tedio e idiotización, siempre que no se encuentran goces sensuales o tonterías para llenar estos ocios. Lo que demuestra que esos ocios no tienen valor alguno, es la manera de ocuparlos: son el *ozio lungo d'homini ignoranti* (2) del Ariosto. El hombre vulgar sólo se preocupa de *pasar el tiempo;* el hombre de talento de *aprovecharlo.* La razón de que los espíritus limitados estén tan expuestos al tedio, es que su inteligencia no es absolutamente otra cosa que el *intermediario de los motivos* para su voluntad. Si en un momento dado no hay *motivos* que tener en cuenta, entonces la voluntad reposa y la inteligencia huelga, porque la primera, lo mismo que el otro, no puede entrar en actividad por su propio impulso; el resultado es un terrible estancamiento de todas las fuerzas en el individuo entero: el tedio. Para combatirlo, se insinúan socarronamente a la voluntad motivos insignificantes, provisionales, escogidos indiferentemente, a fin de estimularla y de poner con eso igualmente en actividad a la inteligencia que debe percibirlos: esos motivos son, pues, con relación a los motivos reales y naturales lo que el papel-moneda es con respecto al dinero, puesto que su valor es puramente convencional. Tales motivos son los *juegos* de naipes u otros, inventados precisamente con el fin que acabamos de indicar. A falta de éstos, el hombre vulgar se pondrá a tamborilear en los cristales o a juguetear con todo lo que caiga en sus manos. El cigarro es también un sustituto voluntario del pensamiento. Por eso en todos los países los juegos de naipes han llegado a ser la ocupación principal en toda sociedad; esto es, la medida del valor de esas reuniones y la bancarrota declarada de todo pensamiento. No teniendo ideas que cambiar, se cambian cartas y se trata de sustraerse mutuamente algunos florines. ¡Oh lastimosa especie! Para no ser injusto, no quiero omitir el argumento que se puede invocar para justificar el juego de naipes; puede decirse que es una preparación a la vida del mundo y de los negocios, en cuanto que se aprende a aprovecharse con prudencia de las circunstancias invariables establecidas por el azar (las cartas) para sacar de ellas todo el partido posible; con este fin, se habitúa uno a conservar el buen porte poniendo buena cara al mal juego. Pero por eso mismo los juegos de cartas ejercen una influencia desmoralizadora. En efecto, el espíritu del juego es sustraer a otro lo que posee por cualquier rodeo cualquier ardid. Mas la costumbre de proceder así, contraída en el juego, se arraiga, predomina en la vida práctica y se llega insensiblemente a proceder de la misma manera cuando se trata de lo tuyo y de lo mío, y a considerar como permitida toda ventaja que actualmente se tiene entre manos, desde el momento en que se puede hacer eso legalmente. En la vida vulgar se dan pruebas de esto todos los días. Puesto que los ocios son como hemos dicho, la flor, o más bien, el fruto de la existencia de cada

(1) *Le Commerce*, 19 de octubre de 1837.
(2) Ocio dilatado de los hombres ignorantes

cual, ya que sólo ellos le ponen en posesión de su *yo* propio, debemos juzgar felices, a los que, al ganarse, ganan algo que tenga valor; siendo así que la mayoría de los hombres no encuentran en los ocios más que un pretexto para no tener nada que hacer, aburriéndose mortalmente y siendo una carga para sí mismos. Felicitémonos, pues, *mis queridos hermanos, de ser hijos, no de esclavas, sino de madres libres* (1).

Además, del mismo modo que el país más feliz es aquel que tiene menos necesidad de importación o no tiene necesidad ninguna, así también es feliz el hombre a quien basta su riqueza interior y que exige para su diversión muy poco o nada al mundo exterior, supuesto que esa importación es cara, esclavizadora y peligrosa, expone a desengaños y, en definitiva, nunca es más que un mal sucedáneo para las producciones de sí propio. Porque no debemos esperar gran cosa de otro y del exterior en general. Lo que un individuo puede ser para otro es cosa muy estrictamente limitada; cada cual acaba por quedar solo y *quien* está solo es entonces la gran cuestión. Goethe (2) ha dicho a este propósito, hablando de una manera general, que en todas las cosas cada cual en definitiva está reducido a sí mismo, o como dice Oliveiro Goldsmith:

Still to ourselves in ev'ry place consign'd,
Our own felicity we make or find (3):

Cada cual debe ser y proporcionarse lo mejor y más importante. Cuanto más sea así más encontrará en sí mismo el individuo las causas de sus placeres y más feliz será. Con gran razón dijo, pues, Aristóteles (4):

(1) *Epístola ad Galathas*, IV, 31.
(2) *Dichtung und Wahrheit*, III, 474.
(3) Reducidos en cualquier lugar a nosotros mismos, nosotros creamos o encontramos nuestra felicidad. *The Traveller*, 431 y siguientes.
(4) *Ethica Eudemo.*, VII, 2.

"la felicidad pertenece a los que se bastan a sí mismos". En efecto, todas las causas exteriores de la felicidad y del placer son, por su naturaleza, eminentemente inciertas, equívocas, fugitivas, aleatorias, y, por tanto, sujetas a detenerse fácilmente hasta en las circunstancias más favorables, y es inevitable, puesto que no podemos tenerlas siempre en nuestras manos. Además, con la edad casi todas se agotan fatalmente, porque entonces amor, jolgorio, goce de los viajes y de la equitación, aptitud para figurar en el mundo, todo eso nos abandona; la muerte nos quita hasta a los amigos y parientes. En este momento es más importante que nunca saber lo que se posee en sí mismo. En efecto, sólo eso resistirá más tiempo. No obstante, en toda época, sin distinción, eso es y sigue siendo la única causa verdadera y permanente de la felicidad. Porque no hay mucho que ganar en este mundo; la miseria o el dolor lo ocupan, y a los que los han esquivado el tedio les acecha por todos los rincones. Además la perversidad es la que en este mundo gobierna, y la tontería la que domina. El destino es cruel, y los hombres son dignos de lástima. En un mundo así organizado, el que posee mucho en sí mismo es semejante a una habitación en donde hay un nacimiento, iluminada, cálida, alegre, en medio de las nieves y de los hielos de una noche de diciembre. Por consiguiente, tener una individualidad rica y superior, y especialmente mucha inteligencia, constituye, indudablemente en la tierra, la suerte más feliz, por distinta que pueda ser de la suerte más brillante. Así, pues, es una sentencia muy cuerda la de la Reina Cristina de Suecia, a los diecinueve años escasos, sobre Descartes, a quien sólo conocía por lo que se le había dicho de él y por una sola obra suya que había leído, y el cual vivía entonces en la más profunda soledad en Holanda: *Mr. Descartes es le plus heureux de tous les hommes, et sa con-*

dition me semble digne de d'envie (1). Sólo que es necesario, y eso era lo que le sucedía a Descartes, que las circunstancias exteriores sean bastantes favorables para permitir *poseerse* y estar contento de sí mismo; por eso el *Eclesiastés* (2) decía ya: *La sabiduría es buena con un patrimonio y nos ayuda a disfrutar de la vista del sol.* El hombre a quien se le ha concedido esta suerte por favor de la naturaleza velará con un cuidado celoso de que la causa interior de su felicidad le sea siempre accesible; para eso se necesita independencia y ocio. Los adquirirá por la moderación y el ahorro, y tanto más fácilmente cuanto que no se ve reducido, como los demás hombres, a las causas exteriores de los placeres. Por eso la perspectiva de los cargos, del oro, del favor y la aprobación del mundo, no le inducirán a renunciar a sí mismo para acomodarse a las perspectivas mezquinas o al mal gusto de los hombres. Cuando hay fracaso, hará lo que Horacio en su epístola a Mecenas (3). Es una gran locura perder en el interior para ganar en el *exterior;* en otros términos: cambiar, en su totalidad o en parte, el reposo, el ocio y la independencia por el fausto, la aristocracia, la pompa, los títulos y los honores. No obstante, Goethe lo ha hecho. Por lo que a mí toca, mi genio me ha arrastrado enérgicamente por el camino opuesto.

La verdad examinada aquí, de que la causa principal de la felicidad humana viene del interior, está confirmada por la justa observación de Aristóteles en la *Moral a Nicomaco* (4); dice que todo goce supone una actividad, y, por consiguiente, el empleo de una fuerza, y no puede existir sin ella. Esta doctrina aristotélica de

(1) Descartes es el más feliz de todos los mortales, y su condición me parece digna de envidia. Baillet, *Vie de Descartes,* VII, 10.
(2) Baillet, *Vie de Descartes,* VII, 12.
(3) I, 7.
(4) I, 7; VII, 13, 14.

hacer consistir la felicidad del hombre en el libre ejercicio de sus facultades predominantes, están reproducidas igualmente por Estobeo en su *Exposición de la moral peripatética* (1); he aquí un pasaje: "La felicidad consiste en ejercer las facultades de cada uno por medio de trabajos capaces de aquel resultado" (2); explica también que por "virtud" designa toda facultad fuera de lo vulgar *(virtuosität).* Ahora bien; el destino primitivo de las fuerzas de que la naturaleza ha provisto al hombre es la lucha contra la necesidad que le oprime por todas partes. Cuando la lucha hace tregua por un momento, las fuerzas sin empleo se convierten en una carga para él; entonces debe *jugar* con ellas; esto es, emplearlas sin objeto; si no, se expone a la otra causa de las desgracias humanas, al tedio. Así, pues, el tedio atormenta a los grandes y a los ricos más que a los otros, y Lucrecio ha hecho una descripción de su miseria, cuya sorprendente verdad hay ocasiones de comprender cotidianamente en las grandes ciudades.

Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat;
Quippe foris nihilo melios qui sentiat esso.
Currit agens mannos, ad villam praecipitanter,
Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans:
Oscitat exemplo, tetigit quum limina villae;
Aut abit in somnum gravis, atque oblivia quaerit;
Aut etiam properans urnem petit, atque revisit (3).

(1) *Ecclesiastica ethica,* II, 7.
(2) La felicidad es una función producida con energía por medio de acciones susceptibles de éxito.
(3) Muchas veces sale fuera de los grandes palacios aquel que está aburrido de estar en casa, y vuelve al momento porque no se siente mejor en la calle. Agitando los brazos, corre precipitadamente a las granjas, como si llevase socorro a una casa incendiada; mas al punto se cansa, en cuanto ha pisado los umbrales de la ciudad o cae en un sueño pesado y busca el olvido, o bien, apresurado, vuelve a la ciudad y la recorre de nuevo. *De natura Deorum,* III, 1073 y siguientes.

En esos señores, mientras son jóvenes, las fuerzas musculares y genitales deben hacer el gasto. Pero más tarde no quedan más que las fuerzas intelectuales; si ellas faltan o faltan materiales aprovisionados para su actividad, la miseria es grande. Siendo la voluntad la única fuerza inagotable, se trata entonces de estimularla, excitando las pasiones; se recurre, por ejemplo, a los grandes juegos de azar, ese vicio verdaderamente degradante. Por lo demás, todo individuo sin ocupación escogería, según la naturaleza de las fuerzas predominantes en él, una diversión que le ocupa, como el juego del billar o de ajedrez; la caza o la pintura; las carreras de caballos o la música; los juegos de naipes o la poesía; la heráldica o la filosofía, etc. Podemos tratar esta materia con método, refiriéndonos a la raza de las *tres fuerzas fisiológicas fundamentales*, que estudiaremos aquí en su *ejercicio sin objeto;* entonces se nos presentan como el origen de tres especies de goces posibles, entre los cuales cada hombre escogerá los que le son proporcionados, según que una u otra de esas fuerzas predominen en él.

Así encontramos, en primer lugar, los goces de la *fuerza reproductiva;* consisten en la comida, la bebida, la digestión, el reposo y el sueño. Existen pueblos que hacen de esos goces placeres nacionales. En segundo lugar, los goces de la *irritabilidad;* éstos son los viajes, el baile, la esgrima, la equitación y los juegos atléticos de todas clases, así como también la caza y hasta los combates de la guerra. En tercer lugar los goces de la *sensibilidad;* tales como contemplar, pensar, sentir, hacer poesía, escultura o música, estudiar, leer, meditar, inventar, filosofar, etc. Sobre el valor, el grado y la duración de estos distintos goces, habría que hacer muchas observaciones; dejamos este cuidado al lector. Pero todo el mundo comprenderá que nuestro placer, constantemente motivado por el empleo de nuestras fuerzas propias, como también nuestra felicidad, resultado de

la repetición frecuente de ese placer, serán tanto mayores cuanto de más noble especie sea la fuerza productora. Nadie podrá negar tampoco que la primera categoría, bajo este respecto, pertenece a la sensibilidad, cuyo predominio decidido establece la distinción entre el hombre y las demás especies animales; las otras dos fuerzas fisiológicas fundamentales, que existen en el animal en el mismo grado o tal vez en grado más enérgico que en el hombre, vienen en segunda fila. A la sensibilidad pertenecen nuestras fuerzas intelectuales; por eso su predominio nos hace aptos para disfrutar de los goces que residen en el *entendimiento*, de lo que se llaman los placeres *espirituales;* estos placeres son tanto mayores cuanto más acentuado es el predominio (1). El hombre nor-

(1) La Naturaleza va elevándose constantemente, desde la acción mecánica y química del reino vegetal con sus sordos goces de sí mismo; de aquí el reino animal, en el cual surge la aurora de la *inteligencia* y de la conciencia; luego, a partir de estos débiles comienzos, subiendo grado por grado, cada vez más arriba, para llegar, finalmente, por un último y supremo esfuerzo al *hombre*, en cuya inteligencia alcanza el punto culminante y el fin de sus creaciones, dando así lo más perfecto y difícil que puede producir. Sin embargo, aun en la especie humana, el entendimiento presenta todavía gradaciones numerosas y sensibles y muy rara vez llega hasta el grado más elevado, hasta la inteligencia realmente eminente. Éste es, pues, en su sentido más estricto y riguroso, el producto más difícil, el producto supremo de la Naturaleza y, por consiguiente, es lo más raro y precioso que el mundo puede ofrecer. En una inteligencia así se presenta el conocimiento más lúcido, y en ella se refleja el mundo más clara y completamente que en cualquier otro objeto. Así, el ser que está dotado de ella posee lo más noble y delicado que hay en la tierra: un manantial de placeres en comparación de los cuales todos los demás son ínfimos, de tal manera que nada tiene que pedir al mundo exterior más que ocio para disfrutar sin molestias de su bien y tallar acabadamente su diamante. Porque todos los demás placeres no intelectuales son de baja naturaleza; todos tienen por objeto movimientos de la voluntad, tales como ansias, esperanzas, temores, deseos realizados, cualquiera que sea su naturaleza; todo eso no puede verificarse

mal, el hombre vulgar no puede tomar vivo interés por una cosa si no excita su *voluntad*, si no le ofrece interés personal. Ahora bien; toda excitación persistente de la voluntad está, por consiguiente, combinada con dolor. Los juegos de naipes, esa ocupación habitual de la "buena sociedad" en todos los países (1) son un medio de

---

sin dolores, y además, una vez conseguido el fin, se tienen por lo general más o menos decepciones, mientras que con los goces intelectuales la verdad se hace cada vez más clara. En el dominio de la inteligencia está ausente todo dolor: todo es conocimiento. Pero los placeres intelectuales no son accesibles al hombre sino por el camino y en la medida de su propia inteligencia. Porque *tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point* (*). Sin embargo, hay una desventaja que nunca deja de acompañar a ese privilegio: es que en toda la naturaleza la facilidad de ser impresionado por el dolor aumenta a medida que se eleva el grado de inteligencia y que, por cosiguiente, llegará a su apogeo en la inteligencia más elevada.

(1) *La vulgaridad* consiste en el fondo; el *querer* domina totalmente en la conciencia al *entendimiento;* por lo cual las cosas llegan a tal grado, que el entendimiento se pone al servicio de la voluntad; cuando ese servicio no reclama inteligencia, cuando no existen motivos ni pequeños ni grandes, el entendimiento cesa por completo y sobreviene una vacuidad absoluta de pensamientos. Ahora bien, el *querer,* desprovisto de entendimiento, es lo más ínfimo que hay; un tronco lo posee y lo manifiesta, aun cuando no fuese más que cuando cae. Este estado constituye, pues, la vulgaridad. Aquí los órganos de los sentidos y la mínima actividad intelectual, necesaria para la aprehensión de sus datos, quedan solos en acción; de ahí resulta que el hombre vulgar siempre está propicio a todas las impresiones y percibe instantáneamente todo lo que pasa a su alrededor; hasta el punto de que el sonido más ligero, cualquier circunstancia, por insignificante que sea, despierta inmediatamente su atención, lo mismo que ocurre en los animales. Todo eso se manifiesta en su semblante y en todo su exterior, y de ahí viene la apariencia vulgar, apariencia cuya impresión es tanto más repulsiva cuanto que, como ocurre con frecuencia, la voluntad, que ocupa entonces por sí sola la conciencia, es baja, egoísta y mala.

(*) Todo el talento que hay en el mundo es inútil para el que no lo tiene. En francés, en el texto alemán

excitar intencionalmente la voluntad, y eso por intereses tan ínfimos que no pueden ocasionar más que dolores momentáneos y ligeros, no dolores permanentes y serios; de tal manera, que se les pueden considerar como simples cosquilleos de la voluntad. El hombre dotado de las fuerzas intelectuales predominantes, capaz de interesarse vivamente por las cosas por el camino de la *inteligencia* pura, sin inmiscuirse para nada el *querer,* siente la necesidad de hacerlo. Este interés le transporta entonces a una región en la cual el dolor es esencialmente extraño, por decirlo así, en la atmósfera de los dioses de vida fácil.

Mientras la existencia de los demás hombres transcurre en el entorpecimiento, y sus sueños y sus aspiraciones se dirigen hacia los intereses mezquinos del bienestar personal con sus miserias de todas clases; mientras que un tedio insoportable se apodera de ellos desde el momento en que no están ocupados en perseguir estos proyectos y quedan reducidos a sí mismos, siendo así que sólo el ardor salvaje de la pasión puede agitar esta masa inerte; por el contrario, el hombre dotado de facultades intelectuales preponderantes posee una existencia rica en pensamientos, siempre animada y siempre importante; objetos dignos e interesantes le ocupan en cuanto tienen ocio para dedicarse a ellos, y lleva en sí un manantial de los goces más nobles. El impulso exterior le viene de las obras de la naturaleza y del aspecto de la actividad humana, y además de las producciones tan variadas de los espíritu eminentes de todos los tiempos y de todos los países, producciones que sólo él puede disfrutar por completo, porque sólo él es capaz de comprenderlas y de sentirlas plenamente. Por consiguiente, para él es, en realidad, para quien han vivido; a él se han dirigido en verdad; mientras que los demás, como oyentes de ocasión, no comprenden más que a medias. Es cierto que por eso mismo el hombre superior adquiere una necesidad de más que los otros hombres: la

necesidad de aprender, de ver, de estudiar, de meditar, de ejercer; y, por consiguiente, también la necesidad de tener ocios disponibles. Ahora bien; como Voltaire ha observado exactamente, puesto que *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* (1), esta necesidad del hombre inteligente es precisamente la condición que pone a su alcance goces cuyo acceso nunca estará permitido a los demás; para éstos las bellezas de la naturaleza y del arte, las obras intelectuales de toda especie, aun cuando se rodean de ellas, no son en el fondo sino lo que son para un viejo las cortesanas. Un ser así privilegiado, además de su vida personal, vive una segunda existencia, una existencia intelectual que gradualmente llega a ser su verdadero fin, no considerándose la otra más que como *medio;* para el resto de los hombres su existencia misma, insípida, vana y desolada, es la que debe servirles de fin. Esa vida intelectual será la principal ocupación del hombre superior; aumentando sin cesar su tesoro de juicio y de conocimiento, adquiere constantemente una unidad y una perfección cada vez más pronunciada, como una obra de arte en vías de formación; en cambio, la vida de los demás, puramente práctica, está dirigida únicamente hacia el bien personal, aumentando sólo en longitud, no en profundidad, y destinada, no obstante, a servirse de fin a sí misma, mientras que la otra, que es un simple medio, forma un contraste penoso con ésta.

Nuestra vida práctica, real, cuando las pasiones no la agitan, es aburrida y monótona; cuando la agitan, se hace muy pronto dolorosa; por eso sólo son felices aquellos que han recibido en patrimonio una suma de inteligencia que excede la medida que reclama el servicio de su voluntad. Así, además, de su vida efectiva,

(1) No hay verdaderos placeres sino con verdaderas necesidades.

pueden vivir una vida intelectual que les ocupa y les divierte *sin dolor*, pudiendo mantenerla vivaz y atareada. El simple *ocio*, es decir, la inteligencia *desocupada* al servicio de la voluntad, no basta; para eso es preciso un excedente de *fuerza* positivo que nos haga aptos para una ocupación puramente espiritual y no dedicada al servicio de la voluntad; al contrario, *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura* (2). En la medida de este excedente, la vida intelectual que existe al lado de la vida real presentaría innumerables gradaciones, desde los trabajos del coleccionador que describe los insectos, los pájaros, los minerales, las monedas, hasta las más elevadas producciones de la Poesía y de la Filosofía. Una vida intelectual como ésta protege, no sólo contra el tedio, sino también contra sus perniciosas consecuencias. Resguarda, en efecto, contra las malas compañías y contra los numerosos peligros, las desgracias, las pérdidas y las disipaciones a que uno se expone al buscar toda su felicidad en la vida real. Así a mí, por ejemplo, mi filosofía no me ha dado a ganar nada, pero me ha ahorrado mucho..

El hombre normal, al contrario, está limitado, para los placeres de la vida, a las cosas *exteriores*, tales como la riqueza, la posición, la familia, los amigos, la sociedad, etc.; en eso se funda la felicidad de su vida; así que esta felicidad se desmorona cuando pierde esas cosas o experimenta decepciones. Para caracterizar este estado del individuo, podemos decir que su centro de gravedad está *fuera* de él. Por eso sus deseos y sus caprichos son siempre variables: cuando sus medios se lo permitan, tan pronto comprará quintas como caballos, o bien, dará fiestas, luego emprenderá viajes, y, sobre todo, llevará una vida fastuosa; todo eso precisamente porque busca en cualquier parte una satisfacción veni-

(2) El ocio sin los estudios es muerte y sepultura de hombre vivo. Séneca, *Epístola* 82.

da *de fuera;* así el hombre extenuado espera encontrar en caldos y en drogas la salud y el vigor, cuyo verdadero manantial es la fuerza vital propia. Para no pasar inmediatamente al extremo opuesto, tomemos ahora un hombre dotado de una potencia intelectual que, sin ser excesiva, excede, sin embargo, a la medida ordinaria y estrictamente suficiente. Veremos a este hombre, cuando las fuentes exteriores de placeres lleguen a agotarse o no le satisfagan, cultivar como aficionado alguna rama de las bellas artes, o bien, alguna ciencia, tal como la botánica, la mineralogía, la física, la astronomía, la historia, etc., y encontrar en ella un gran fondo de goce y de recreo. Con este motivo podemos decir que su centro de gravedad está ya en parte *en él.*

Mas el simple dilettantismo en el arte está aún muy alejado de la facultad creadora; por otra parte, las ciencias dejan en pie las relaciones de los fenómenos entre sí, no pueden absorber al hombre íntegro, colmar todo su ser, ni, por consiguiente, entrelazarse tan estrechamente en el tejido de su existencia que se haga incapaz de tomar interés por todo lo demás. Esto está exclusivamente reservado a la suprema eminencia intelectual, a la que se llama comúnmente el genio; sólo ella toma por norma, íntegra y absolutamente, la escencia y la existencia de las cosas; después de lo cual tiende, según su dirección individual, a expresar sus profundas concepciones por medio del arte, la poesía o la filosofía. Sólo para un hombre de este temple es una necesidad irresistible la ocupación permanente consigo mismo, con sus pensamientos y con sus obras; para él, la soledad es la bienvenida, el ocio es el bien supremo; de lo demás puede prescindir, y, cuando lo posee, le sirve muchas veces de carga. Sólo de ese hombre podemos decir que su centro de gravedad está todo *dentro de él.* Esto nos explica al mismo tiempo cómo es que esos hombres de una especie tan rara no prestan a sus amigos, a su familia, al bien público, ese interés íntimo y sin

límites de que son capaces muchos de los otros, porque pueden, en último caso, prescindir de todo, con tal de que se posean a sí mismos. Existe, pues, en ellos un elemento aislativo, cuya acción es tanto más enérgica cuanto que los demás hombres no pueden satisfacerles plenamente; así, pues, no pueden ver en esos otros a sus iguales, y aún sintiendo constantemente la desemejanza de su naturaleza en todo y por todo, se habitúan insensiblemente a vagar entre los demás hombres como seres de especie distinta, y a servirse, cuando sus meditaciones se fijan en ellos, de la tercera y no de la primera persona de plural.

Considerado desde este punto de vista, el hombre más feliz será el que esté mejor dotado intelectualmente por la naturaleza, de tal manera, que tanta más importancia tiene lo que existe *en nosotros* cuanta menos tiene lo que existe fuera de nosotros; esto, es decir, lo objetivo, de cualquier manera que obre, nunca obra sino por intermedio de lo otro, es decir, de lo subjetivo; la acción de lo objetivo es, pues, secundaria. Esto es lo que explica los hermosos versos siguientes:

La riqueza del alma es la única riqueza;
los demás bienes son fecundos en dolores (1).

Un hombre rico en el interior no pide al mundo exterior más que un don negativo, a saber: ocio para poder perfeccionar y desarrollar las facultades de su espíritu y para poder disfrutar de sus riquezas interiores; reclama, pues, únicamente, toda su vida, todos los días y a todas horas, ser él mismo. Para el hombre llamado a imprimir la huella de su espíritu en la humanidad entera, no existe más que una sola felicidad y una desgracia: poder perfeccionar su talento y completar sus obras o no poder hacerlo. Todo lo demás es para él insignificante. Por eso vemos a los grandes espíritus de

(1) Luciano, *In Anthologia,* 1, 67.

todos los tiempos conceder el mayor valor al ocio; porque, tanto como vale el hombre tanto vale el ocio; "la felicidad está en el ocio" (1), dice Aristóteles. Diógenes Laercio refiere también, que: Sócrates ensalzaba el ocio como la más bella de las riquezas. Eso es lo que entiende también Aristóteles (2) cuando declara que la vida más bella es la del filósofo. Dice igualmente en la *Política* (3): "Ejercer libremente su talento; esa es la verdadera felicidad." Goethe dice también en *Wilhelm Meister: "Wer mit eniem Talent, zu einem Talent geboren ist findet in dem selben sein schoenstes Daseyn* (4). Mas poseer ocio no sólo está fuera del destino común, sino también de la naturaleza común del hombre, porque su destino natural es emplear el tiempo en adquirir lo necesario para su existencia y para la de su familia. Es el hijo de la miseria; no es una inteligencia libre. Así el ocio llega muy a ser pronto un peso, luego un martirio, para el hombre vulgar, desde el momento en que no puede ocuparlo con medios artificiale, y ficticios de todas clases, con el juego, con pasatiempos o con bagatelas de cualquier género. Por eso mismo, el ocio trae también peligros para él, porque se ha dicho con razón: *Difficilis in otio quies* (5). Por otra parte, sin embargo, una inteligencia que excede en mucho a la medida normal, es igualmente un fenómeno anormal y, por consiguiente, contra naturaleza. Cuando se da, el hombre que está dotado de ella, para encontrar la felicidad, necesita precisamente ese ocio, que, para los demás, es tan pronto importuno como funesto; en cuanto a él, sin ocio, no sería más que un Pegaso bajo el yugo; en una palabra, será desgraciado. Sin embargo, si estas dos anomalías, una exterior y otra interior, se encuentran reunidas, su unión produce un caso de suprema felicidad, porque el hombre así favorecido llevará entonces una vida de orden superior; la vida de un ser se sustrae a los dos orígenes opuestos del sufrimiento humano; la necesidad y el tedio está libertado igualmente del cuidado penoso de dedicarse a subvenir a su existencia y de la incapacidad para resistir al ocio (es decir, la existencia libre propiamente dicha); de lo contrario, el hombre no puede esquivar esos dos males sino por el hecho de que se neutralizan y se anulan completamente.

(1) *Ethica Nicomaco*, X, 7.
(2) *Ethica Nicomaco*, X, 7, 8, 9.
(3) IV, 11.
(4) El que ha nacidó con un talento, para un talento encuentra en este mismo la mejor existencia.
(5) Difícil es la quietud en el ocio.

En relación con todo lo que antecede, debemos considerar, por otra parte, que a consecuencia de una actividad preponderante de los nervios, las grandes facultades intelectuales producen una sobreexcitación de la facultad de sentir el dolor bajo todas sus formas; que además del temperamento apasionado, que es su condición, así como la vivacidad y la perfección mayores de toda percepción, que son inseparables de él, dan a las emociones producidas una violencia incomparablemente más enérgica: ahora bien; sabido es que hay muchas más emociones dolorosas que agradables; por último, debemos recordar también que las elevadas facultades intelectuales hacen del que las posee un hombre extraño a los demás hombres y a sus agitaciones, en vista de que, cuanto más posee en sí mismo, menos puede encontrar en ellos. Mil objetos, en los cuales sienten aquéllos un placer infinito, le parecen insípidos y repugnantes. Tal vez de esta manera la ley de compensación, que reina en todo, domine igualmente aquí. ¿No se ha supuesto muy a menudo, y con alguna apariencia de razón que en el fondo el hombre más limitado de espíritu era el más feliz? Sea como quiera, nadie le envidiará esta felicidad. No quiero anticipar al lector la solución definitiva de esta controversia, tanto más cuanto que Sófocles mismo ha emitido dos jui-

cios diametralmente opuestos: "El saber es, con mucho, la parte principal de la dicha" *(sapere longe prima felicitatis pars est)* (1); y, en otra parte, dice: "La vida del sabio no es la más agradable" *(nihil cogitantium jucundissima vita est).* Los filósofos del Antiguo Testamento no se entienden tampoco entre sí. "La vida del loco es peor que la muerte" (2); el *Eclesiastés,* por el contrario: "Quien añade sabiduría añade dolor" (3); entretanto, quiero mencionar aquí lo que se designa más particularmente con una palabra exclusivamente propia de la lengua alemana: la de *philister* (filisteo); el hombre que, a causa de la medida estricta, suficiente y normal de sus fuerzas intelectuales, no tiene *ninguna necesidad espiritual,* esta expresión pertenece a la vida estudiantil y se ha empleado después en una acepción más elevada, pero análoga a su sentido primitivo, para calificar al que es lo contrario de un hijo de las Musas. En efecto; ése es, y sigue siendo, el "hombre vulgar". Colocándome en un punto de vista aún más elevado, quisiera definir a los *filisteos,* diciendo que son personas constantemente ocupadas, con la mayor seriedad del mundo, de una realidad que no es tal. Pero esta definición de una naturaleza ya trascendental no está en armonía con el punto de vista popular en que me he colocado en esta disertación; podría de consiguiente, no ser comprendida por todos los lectores. La primera admite, por el contrario, más fácilmente un comentario específico y caracteriza bastante bien la esencia y la raíz de todas las propiedades características del *filisteo.* Así, pues, como hemos dicho, es un hombre sin *necesidades espirituales.* De aquí se desprenden muchas consecuencias: la primera, *por respecto a sí mismo,* es que nunca tendrá *goces espirituales,* según la máxima ya ci-

(1) *Antígona,* 1328.
(2) Jesús de Sirach, 22, 12.
(3) I, 18.

tada: *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins.* Ninguna aspiración a adquirir conocimientos y juicio para estas cosas en sí mismas anima su existencia, como tampoco ninguna aspiración a los placeres estéticos, porque estas dos aspiraciones están estrictamente unidas. Cuando la moda o alguna otra violencia le impone esos goces, se desprende de ellos lo más brevemente posible, como un condenado a galeras despacha su trabajo forzado. Los únicos placeres para él son los sensuales; en ellos se harta. Comer ostras, sorber champaña: ése es para él el fin supremo de la existencia; proporcionarse todo lo que contribuya al bienestar material: ése es el fin de su vida. ¡Bien satisfecho queda cuando ese fin le ocupa íntegramente! Porque si esos bienes ya le han sido otorgados de antemano es inmediatamente víctima del tedio; para evitarlo intenta todo lo que se puede imaginar: bailes, teatros, sociedades, juegos de naipes, juegos de azar, caballos, mujeres, vino, viajes, etc. Y, sin embargo, todo eso no basta cuando la ausencia de necesidades intelectuales hace imposibles los placeres intelectuales. Así, pues, una seriedad lúgubre y seca, semejante a la del animal, es lo propio del *filisteo* y lo que le caracteriza. Nada le regocija, nada le conmueve, nada despierta su interés. Los goces materiales se agotan pronto; la sociedad, compuesta de *filisteos* como él, se hace pronto fastidiosa; el juego de naipes acaba por fastidiarle. Le quedan, en rigor, los goces de la vanidad, que consistirán en exceder a los demás en riqueza, en posición, en influencia o en poder, lo que equivale entonces a su aprecio, o bien tratará de codearse, al menos, con los que brillan por esas ventajas y a calentarse al reflejo de su esplendor (ser *snob):*

La *segunda* consecuencia resultante de la propiedad fundamental que hemos reconocido al *filisteo* es que, *por respecto a los demás,* como está privado de necesidades intelectuales, y como está limitado a las necesidades

materiales, buscará a los hombres que puedan satisfacer a estos últimos y no los que pudieran subvenir a los primeros. Así, pues, nada de exigirles altas cualidades intelectuales; muy al contrario, cuando las encuentra, excitan su antipatía y hasta su odio, porque no siente en su presencia más que un sentimiento importuno de inferioridad y una envidia sorda, secreta, que oculta con el mayor cuidado, que trata de disimularse a sí mismo, pero que, precisamente por eso, se convierte a veces en una rabia muda. No piensa nunca en tasar su aprecio o su consideración por las facultades del espíritu; los reserva exclusivamente a la posición y a la riqueza, al poder y a la influencia, que pasan a sus ojos por las únicas cualidades verdaderas, las únicas en que aspiraría a rodar. Todo eso deriva de que los *idealistas* no le dan ningún recreo, y de que, para esquivar el tedio, debe recurrir siempre a las realidades. Ahora bien; éstas, por una parte, se agotan al punto y entonces, en lugar de divertir, fatigan; por otra parte, arrastran tras sí a desastres de toda especie, mientras que los idealistas son inagotables y, en sí mismos, inocentes. En toda esta disertación sobre las condiciones personales que contribuyen a nuestra felicidad he tenido en cuenta las condiciones físicas y, principalmente, las cualidades intelectuales.

En mi memoria sobre *El fundamento de la moral*, 22, 275 (segunda edición, 272) (1), expuse cómo la perfección moral, a su vez, influye directamente sobre la felicidad: a esta obra remito al lector:

(1) Véase la traducción española de *La España Moderna*.

CAPÍTULO III

DE LO QUE UNO TIENE

EPICURO, el gran doctor en felicidad, ha dividido admirable y juiciosamente las necesidades humanas en tres clases. *En primer lugar*, las necesidades *naturales y necesarias:* son las que, no satisfechas, producen el dolor; no comprendiendo, pues, más que el "victus" y el "amictus" (1), son fáciles de satisfacer. *En segundo lugar*, las necesidades *naturales pero no necesarias:* así la necesidad de la satisfacción sexual, aunque Epicuro no la enuncia en la relación de Laercio; por lo demás reproduzco, en general, toda esa doctrina ligeramente modificada y corregida. Esta necesidad es ya más difícil de satisfacer. *En tercer lugar*, las que no son *ni naturales ni necesarias:* son las necesidades del lujo, de la abundancia, del fausto y del esplendor; su número es infinito y su satisfacción muy difícil (2).

El límite de nuestros deseos razonables que se refieren a la fortuna es muy difícil, sino imposible de determinar. Porque el contacto de cada cual a este respecto no reposa en una cantidad absoluta, sino relativa, a saber, en la relación entre sus deseos y su fortuna; así, pues, esta última, considerada en sí misma, está tan desprovista de sentido como el numerador de una fracción

(1) Alimento y vestido.
(2) Véase a Diógenes Laercio, X, 27, 149 y 127; Cicerón, *De fine*, 1, 13.

sin denominador. La ausencia de los bienes a los cuales nunca un hombre ha pensado en aspirar no puede privarle de ningún modo; quedará perfectamente satisfecho sin esos bienes, mientras que otro que posee cien veces más que el primero se sentirá desgraciado, porque le falta un solo objeto que codicia. Cada cual tiene también, respecto de los bienes que le está permitido conseguir, un horizonte propio, y sus pretensiones no llegan a los límites de este horizonte. Cuando un objeto, situado dentro de sus límites, se le presenta de tal manera que pueda estar seguro de conseguirlo, se sentirá feliz; se sentirá, por el contrario, desgraciado si, sobreviniendo obstáculos, se le arrebata aquella perspectiva. Lo que está más allá no ejerce ninguna acción sobre él. Por eso la gran fortuna del rico no molesta al pobre, y por eso también todas las riquezas que ya posee no consuelan al rico, cuando recibe un desengaño. (La riqueza es como el agua salada: cuanto más se bebe más sed da; lo mismo ocurre también con la gloria.) De ahí que después de la pérdida de la riqueza o del bienestar, y, tan pronto como se domina el primer dolor, nuestro humor habitual no diferirá mucho del que antes nos era propio; se explica porque, habiéndose disminuido por la suerte el factor de nuestro haber, redujimos al punto, por nosotros mismos, considerablemente el factor de nuestras pretensiones. Eso es lo que hay propiamente doloroso en una desgracia; una vez verificada esta operación, el dolor se hace cada vez menos sensible y acaba por desaparecer; la herida se cicatriza. En el orden inverso, en presencia de un acontecimiento feliz, la carga que comprime nuestras pretensiones se remonta y les permite dilatarse; en eso consiste el placer. Pero éste igualmente no dura más que el tiempo necesario para que esta operación se termine; nos habituamos a la escala así aumentada de las pretensiones y nos hacemos indiferentes a la posición correspondiente de riquezas. Eso es lo que explica la estrofa de Homero, cuyos dos últimos versos pongo aquí: "Tal es el espíritu de los hombres terrestres, semejantes a los días variables que trae el Padre de los hombres y de los dioses" (1).

El origen de nuestros descontentos estriba en nuestros esfuerzos siempre renovados para elevar el factor de las pretensiones, mientras el otro factor se le opone por su inmovilidad.

No hay que asombrarse de ver en la especie humana, pobre y llena de necesidades, la riqueza más alta y más sinceramente considerada y hasta venerada, que cualquier otra cosa; el poder mismo no se considera sino porque conduce a la fortuna; no hay que sorprenderse tampoco ver a los hombres pasar a su lado o por encima de cualquier otra consideración cuando se trata de adquirir de las riquezas, de ver, por ejemplo, a los profesores de filosofía aprovecharse de la filosofía para ganar dinero. Se acusa con frecuencia a los hombres de fijarse más que nada en el dinero y de amarlo más que a todo el mundo. Sin embargo, es muy natural, casi inevitable, amar lo que, semejante a un Proteo infatigable, está dispuesto en todo un instante a tomar la forma del objeto actual de nuestros deseos tan móviles o de nuestras necesidades tan diversas. Cualquier otro bien, en efecto, no puede satisfacer más que un solo deseo, más que una sola necesidad; los alimentos no valen sino para el que tiene hambre, el vino para el que está sano, los medicamentos para el enfermo, un gabán durante el invierno, las mujeres para la juventud, etc. Todas esas cosas no son, pues, más que buenas en parte, es decir, relativamente buenas. El dinero sólo es lo bueno absoluto, porque no provee únicamente á *una sola necesidad in concreto*, sino a la necesidad en general, *in abstracto*.

La *fortuna disponible* debe considerarse como un baluarte contra el gran número de males y desgracias po-

(1) *Odisea*, XVIII, 130, 137.

sibles, y no como un permiso y aún menos como una obligación de tener que procurarse los placeres del mundo. Las personas que, sin tener fortuna patrimonial, llegan por su talento a ponerse en condiciones de ganar mucho dinero, caen casi siempre en la ilusión de creer que en su talento es un capital estable y que el dinero que les produce ese talento es, por consiguiente, el interés de dicho capital. Así, pues, no reservan nada de lo que ganan para consolidar un capital duradero, sino que gastan en la misma medida que ganan. Síguese que caen, de ordinario, en la pobreza, cuando sus ganancias se detienen o cesan por completo; en efecto, su talento mismo, pasajero por su naturaleza como lo es, por ejemplo, el talento para casi todas las bellas artes, se agota, o bien las circunstancias especiales o las conjeturas que le hacían productivo han desaparecido. Algunos artesanos pueden, en rigor, llevar esta existencia, porque las capacidades exigidas para su oficio no se pierden fácilmente o pueden suplirse por el trabajo de sus obreros; además, sus productos son objetos de necesidad, cuyo curso está siempre asegurado; un proverbio alemán dice con razón: *Ein Handwerk hat einen goldenen Boden* (1).

No ocurre lo mismo con los artistas y con los *virtuosi* de toda especie. Precisamente por eso se pagan tan caros, pero también, y por la misma razón, debieran colocar en capital el dinero que ganan; en su presunción, lo consideran como si no fuesen más que los intereses y corren así a su pérdida. En cambio, las personas que poseen una fortuna patrimonial saben muy bien, desde un principio, distinguir entre un capital y los intereses. Así, pues, la mayoría tratará de colocar en sitio seguro su capital, no lo hipotecará en ningún caso y hasta reservará, si es posible, una octava parte al menos sobre los intereses, para obviar a una crisis eventual. Se

(1) "Un trabajo manual tiene un valor de oro."

mantienen así más a menudo en el bienestar. Nada de todo lo que acabamos de decir se aplica a los comerciantes; para ellos, el dinero es en sí mismo el instrumento de la ganancia, el utensilio profesional, por decirlo así; de donde se sigue que, aun cuando lo han adquirido por su propio trabajo, buscarán en su empleo los medios de conservarlo o de aumentarlo. Así, pues, la riqueza es habitual en esta clase más que en ninguna otra.

En general se observará que, por lo común, los que ya están aferrados a la verdadera miseria y necesidad, las temen menos y están más inclinados a la disipación que los que no conocen estos males más que por referencia. A la primera categoría pertenecen todos los que, por cualquier casualidad o por habilidades especiales, han pasado rápidamente de la pobreza al bienestar; a la otra los que han nacido con fortuna y la han conservado. Todos éstos se preocupan del porvenir más que los primeros y son más económicos.

De aquí se podría deducir que la necesidad no es una cosa tan mala como parece serlo, vista desde lejos. Sin embargo, la verdadera razón debe ser más bien la siguiente: para el hombre nacido con una fortuna patrimonial, la riqueza parece algo indispensable, como el elemento de la única existencia posible, lo mismo que el aire; así que cuidará de ella como de su propia vida y será, generalmente, ordenado, previsor y económico. Por el contrario, para el que desde su nacimiento ha vivido en la pobreza, ésta le parecerá la condición natural; la riqueza que por cualquier camino pueda tocarle en suerte más tarde, le parecerá una cosa superflua, buena solamente para disfrutar de ella y despilfarrarla; se dice asimismo que, cuando la haya perdido, sabrá salir del apuro sin ella lo mismo que antes, y que además se descargará de un peso. Aquí viene bien decir con Shakespeare:

The adage must be verified:
That beggars mounted run their horse to death (1).

Agreguemos que estas personas poseen. no tanto en su cabeza como en su corazón, una firme y excesiva confianza por una parte en su suerte, y por otra, en sus propios recursos, que ya los han ayudado a salir de la necesidad y de la indigencia; no consideran la miseria, como hacen los ricos de nacimiento, como un abismo sin fondo, sino como el cieno de un pantano que les basta pisar con el pie para que se remonte a la superficie. Por esta misma particularidad humana se puede explicar cómo algunas mujeres, pobres antes de su matrimonio, son, muy a menudo, más exigentes y más derrochadoras que las que han llevado un buen dote; en efecto, la mayor parte de las veces, las muchachas ricas no sólo aportan fortuna, sino también más celo, y, por decirlo así, más instinto hereditario para conservarla que los pobres. No obstante, los que quisieran sostener la tesis contraria encontrarán una autoridad en la primera sátira del Ariosto; en cambio, el doctor Johnson se adhiere a mi opinión: *A woman of fortune bening used to the handling of money, spends it judiciously; but a woman who gets the command of money for first time upon her marriage, has such a gust in spending it, that she throws it away with a great profusion* (1). En todo caso, yo aconsejaría a quien se casa con una muchacha pobre, que legase, no un capital, sino una simple renta, y, sobre todo, que velase porque la fortuna de los hijos no cayera en sus manos.

(1) "Debe cumplirse el adagio: que el mendigo montado hace que su caballo galope hacia la muerte". *Henry*, IV, 3, 1.

(2) Una mujer rica que está acostumbrada a manejar dinero, lo gasta con cordura; pero una mujer que a su matrimonio toma por primera vez a su cargo la administración de la fortuna, tiene tal gusto en gastarla que derrama el dinero con gran *profusión*." Boswell, *Life of Johnson*, ann. 1776, vetat, 67, en la edición de 1821, vol. V, III, 159.

No creo en manera alguna hacer nada que sea indigno de mi pluma al recomendar aquí el cuidado de conservar su fortuna, adquirida o heredada; porque es una ventaja inapreciable poseer una fortuna adquirida, aun cuando no bastase más que para permitir vivir cómodamente, solo y sin familia, en una verdadera independencia, es decir, sin tener necesidad de trabajar; en eso consiste la inmunidad que exime de las miserias y de los tormentos anejos a la vida humana; esa es la emancipación de la esclavitud general, que es el destino de los hijos de la tierra. Sólo por este favor es uno verdaderamente hombre nacido *libre*; con esta condición es uno realmente *sui juris*, señor de su tiempo y de sus fuerzas, y puede decir cada mañana: "La jornada es mía." Así, pues, entre el que tiene mil thalers de renta y el que tiene cien mil la diferencia es infinitamente menor que entre el primero y el que no tiene nada.

Pero la fortuna patrimonial alcanza su más subido valor cuando le toca en suerte al que, dotado de fuerzas intelectuales superiores, persigue proyectos cuya realización no se acomoda a un trabajo hecho para ganar la vida; colocado en estas condiciones, este hombre está doblemente dotado por la suerte; ahora puede vivir al servicio de su genio, y pagará al céntuplo su deuda hacia la humanidad, produciendo lo que ningún otro pudiera producir y creando lo que constituiría el bien y al mismo tiempo el honor de la sociedad humana.

Otro, colocado en una situación tan favorable, merecerá bien de la humanidad por sus obras filantrópicas. En cuanto al que, poseyendo un patrimonio, no produce nada semejante, aunque sea a título de ensayo, o que por medio de estudios serios no se crea al menos la posibilidad de hacer progresar una ciencia, éste es un

holgazán despreciable. No será feliz tampoco, porque el hecho de redimirse de la necesidad le transporta a otro polo de la miseria humana, el tedio, que le martiriza de tal manera, que sería mucho más feliz si la necesidad le hubiese impuesto una ocupación. Este tedio le hará lanzarse fácilmente a extravagancias que le minarán esa fortuna de que no era digno. En realidad, una multitud de personas están en la indigencia por haber gastado el dinero cuando lo tenían, a fin de proporcionarse un alivio momentáneo al tedio que los consumía.

Muy otra cosa ocurre cuando el fin que se persigue es elevarse en el servicio del Estado, cuando se trata por consiguiente, de obtener favor, amigos, relaciones, por medio de los cuales se pueda subir de grado en grado y llegar acaso algún día a los puestos más elevados; en tal caso, vale más en el fondo haber venido al mundo sin la menor fortuna. Para un individuo que no es de la aristocracia y que tiene algún talento, ser un pobre indigente constituye una ventaja real y una recomendación. Porque lo que cada cual busca y ama ante todo, tanto en la simple conversación como forzosamente en el servicio público, es la inferioridad del otro. Ahora bien; sólo un miserable está convencido y penetrado de su inferioridad profunda, íntegra, indiscutible, omnilateral de su completa insignificancia y de su nulidad, en el grado exigido por las circunstancias. Sólo un miserable se inclina muy a menudo y por mucho tiempo, y sabe encorvar su espina dorsal en reverencias de 90 grados bien contados; sólo él lo sufre todo con la sonrisa en los labios; sólo él reconoce que los méritos no tiene valor alguno; sólo él pregona como obras maestras, públicamente, en voz alta, o en gruesos caracteres impresos, las inepcias literarias de sus superiores o de los hombres influyentes en general; sólo él sabe mendigar; por consiguiente, sólo él puede iniciar-

se a tiempo, es decir, desde su juventud, en esa verdad oculta que Goethe nos ha descubierto en estos términos:

Ueber's Niederträchtige
Niemand sieh belklage:
Denn es ist das Mächtige,
Was man dir auch sage (1).

Aquél que, por el contrario, hereda de sus padres una fortuna suficiente para vivir será, por lo general, recalcitrante; está acostumbrado a caminar *tête levèe* (2); no ha aprendido todos esos giros de ligereza; acaso se vanagloria de ostentar ciertas habilidades que posee y cuya insuficiencia debiera comprender al ver lo que pasa con el *mediocre et rampant* (3); es capaz, también, de observar la inferioridad de los que están colocados sobre él; y, por último, cuando las cosas llegan a ser indignas se hace contemplativo y misántropo. No se vence con eso en el mundo, y podrá decir, finalmente, con el desvergonzado Voltaire: *Nous n'avons que deux jours à vivre; ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins meprisables* (4). Desgraciadamente, dicho sea de paso, este *coquin meprisable* es un atributo que se puede aplicar a muchos individuos en este mundo. Podemos, pues, decir que lo de Juvenal

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
res angusta domi (5):

(1) Nadie se queje de la inferioridad, porque es la fuerza, dígase lo que quiera. W. O., *Diran.*

(2) *Con la cabeza erguida.* En francés, en el texto alemán.

(3) *Mediocre y rastrero.* En francés, en el texto alemán.

(4) No tenemos más que dos días de vida; no merece la pena de pasarlos rastreando a los pies de pícaros despreciables.

(5) No se abren paso con facilidad aquellos a cuyas altas dotes sirve de obstáculo la penuria de su familia.

se aplica más bien a la carrera de las personas ilustres que a la de las gentes mundanas.

Entre las cosas *que uno posee* no he contado mujer e hijos, porque más bien es uno poseído por ellos. Con más razón se podría incluir a los amigos; pero también aquí el propietario debe ser del mismo modo propiedad del otro.

CAPÍTULO IV

DE LO QUE UNO REPRESENTA

Lo que representamos, es decir, nuestra existencia en la opinión de otro, se aprecia demasiado, por lo general, a causa de una debilidad particular de nuestra naturaleza, aunque la menor reflexión pueda enseñarnos que eso es en sí de ninguna importancia para nuestra felicidad. Así, pues, cuesta trabajo explicar la gran satisfacción interior que experimenta todo hombre desde el momento que observa un rastro de la opinión favorable de los demás y en cuanto se malogra su vanidad, comoquiera que sea. Tan infaliblemente como el gato se pone a maullar cuando se le acaricia el lomo, así se ve reflejarse un dulce éxtasis en el semblante del hombre a quien se elogia, especialmente cuando el elogio cae en el dominio de sus pretensiones y aun cuando sea una mentira palpable. Los signos de aprobación de los demás consuélanle, a veces, de una desgracia real o de la parsimonia con que manan para él las dos fuentes principales de la felicidad de que hemos tratado hasta ahora. Recíprocamente, es asombroso ver cómo se disgusta de una manera infalible, y muchas veces se siente dolorosamente afectado por cualquier lesión de su ambición, en cualquier grado o bajo cualquier respecto, por todo desdén, por toda negligencia, por la menor falta de consideración. En cuanto que sirve de base al sentimiento del honor, esta propiedad puede ejercer una

influencia saludable sobre la buena fortuna de muchas personas, como sucedáneo de su moralidad; pero en cuanto a su acción sobre la verdadera *felicidad* del hombre y especialmente sobre el reposo y la independencia del alma (dos condiciones tan necesarias para la felicidad) es más bien perjudicial y perturbadora que favorable. Por eso, desde nuestro punto de vista, es prudente fijarle límites; y por medio de cuerdas reflexiones y una apreciación exacta del valor de los bienes, moderar esa gran susceptibilidad respecto a la opinión de otro, tanto cuando se le acaricia, como cuando se le hiere, porque ambos casos tienen el mismo origen. De lo contrario, permanecemos esclavos de la opinión y del sentimiento de los demás.

Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum subruit ac reficit (1).

Por consiguiente, una justa apreciación del valor de lo que uno es *en* y *por sí mismo,* comparado con lo que uno es a los ojos *de otro,* contribuirá mucho a nuestra felicidad. El primer término de la comparación comprende todo lo que ocupa el tiempo de nuestra propia existencia, el contenido íntimo de ésta y, por tanto, todos los bienes que hemos examinado en los capítulos intitulados: *De lo que uno es* y *De lo que uno tiene.* Porque el *lugar* donde está la esfera de acción de todo eso es la propia conciencia del hombre. Por el contrario, el *lugar* de todo lo que somos *para los demás* es la conciencia de otro; es la figura bajo la cual nos aparecemos a ella, así como las nociones que a ella se refieren (2). Ahora bien, esas son cosas que directamente no existen en absoluto para nosotros; todo eso no existe más que indirectamente, es decir, en cuanto que determina la conducta de los demás para con nosotros. Y esto mismo no entra, realmente, en consideración sino en cuanto que influye sobre lo que pudiera modificar lo que somos *en* y *por nosotros mismos.* Aparte de eso, lo que pasa en una conciencia extraña nos es perfectamente indiferente por este motivo, y, a la vez, nos haremos indiferentes a medida que conozcamos bastante bien la superficialidad y la futilidad de los pensamientos, los límites reducidos de las nociones, la mezquindad de los sentimientos, lo absurdo de las opiniones y el número considerable de errores que se cobijan en casi todos los cerebros, y a medida que aprendamos por experiencia con qué desprecio se habla en ciertas ocasiones de cada uno de nosotros, cuando se cree que no lo sabremos, y, sobre todo, cuando hayamos oído una vez con qué desdén hablan del hombre más distinguido media docena de imbéciles. Entonces comprenderemos que atribuir mucho valor a la opinión de los hombres es hacerles demasiado honor.

En todo caso, debemos no encontrar la felicidad en las clases de bienes de que ya hemos hablado y sí buscarla en esta tercera, es decir, en lo que somos, no en la realidad, sino en la imaginación de otro. En tesis general, nuestra naturaleza animal es la base de nuestro ser y, por consiguiente, de nuestra felicidad también. Lo esencial para el bienestar es, pues, la salud y después los medios necesarios para nuestra manutención y, por consiguiente, una existencia libre de cuidados. El honor, el esplendor, la grandeza, la gloria, por mucho valor que se les atribuya, no pueden hacer competencia a esos bienes esenciales ni reemplazarlos; muy al contrario, en circunstancias adversas, no se vacilaría ni un momento en cambiarlos por los otros. Será, pues, muy útil para nuestra felicidad conocer a tiempo este hecho tan sencillo: que cada cual vive principal y efectivamen-

(1) Tan leve, tan insignificante es lo que abate o reconforta a mi espíritu, ávido de alabanza.

(2) Las clases más elevadas, en su fausto y su esplendor, en su magnificencia y su ostentación de toda especie, pueden decirse: Nuestra felicidad está completamente fuera de nosotros; su lugar es el cerebro de los demás.

te en su propio pellejo, y no en la opinión de los demás, y que, como es natural, nuestra situación real y personal, tal como está determinada por la salud, el temperamento, las facultades intelectuales, la renta, la mujer, los hijos, la habitación, etc., es cien veces más importante para nuestra felicidad que lo que los demás puedan pensar de nosotros. La ilusión contraria hace desgraciado. Gritar con énfasis: "El honor es antes que la vida", es decir, en realidad: "La vida y la salud no son nada; lo que los demás piensan de nosotros, esa es la cuestión." A lo sumo, esa máxima puede considerarse como una hipérbole, en el fondo de la cual late la prosaica verdad de que, para avanzar y brillar entre los hombres, el honor, es decir, su opinión sobre nosotros, es a veces de una utilidad indispensable; volveré más adelante sobre este asunto. Cuando se ve, por el contrario, como casi todo lo que los hombres persiguen durante su vida entera, a costa de esfuerzos incensantes, de mil peligros y de mil sinsabores, tiene por último objeto elevarlos en la opinión, porque no sólo los empleos, los títulos y las condecoraciones, sino también la riqueza y hasta la ciencia (1) y las artes se buscan principalmente con este único fin, cuando se ve que el resultado definitivo que se trata de conseguir es obtener más respeto de los demás, todo eso después trae la enormidad de la tontería humana. Conceder demasiado valor a la opinión es una superstición universalmente dominante; tenga sus raíces en nuestra naturaleza misma o haya seguido al nacimiento de las sociedades y de la civilización, es lo cierto que ejerce en toda nuestra conducta una influencia desmesurada y hostil a nuestra felicidad. Esta influencia podemos perseguirla desde el punto en que se revela bajo la forma

(1) Scire tuum nihil est, nisi te ascire hoc scia alter. (De nada vale tu saber si no sabes que otro lo sabe.)

de una deferencia ansiosa y servil hacia el *qué dirán* (1), hasta el punto en que su influencia hace que Virginio clave en el pecho de su hija el puñal, o bien arrastra al hombre a sacrificar a su gloria póstuma su reposo, su fortuna, su salud y hasta su vida. Este prejuicio ofrece un recurso cómodo, verdad es, al que está destinado a reinar sobre los hombres en general y a guiarle; así, pues, el precepto de mantener en guardia o estimular el sentimiento del honor ocupa una parte principal en todas las ramas del arte de dirigir a los hombres; pero respecto de la propia felicidad del individuo, y por eso nos ocupamos aquí, ocurre otra cosa muy distinta, y debemos, por el contrario, disuadirle de que conceda demasiado valor a la opinión de los demás. No obstante, si, como nos enseña la experiencia, el hecho se presenta cada día; si lo que la mayoría de las personas estiman más es precisamente la opinión de otro sobre ellas, y si se preocupan más de eso que de lo que, puesto que pasa *en su propia conciencia,* existe inmediatamente para ellos; si, por un trastorno del orden natural, la opinión parece ser la parte real de su existencia, pareciéndoles la otra la parte ideal; si hacen de lo que es derivado y secundario el objeto principal, y si la imagen de su ser en el cerebro de los demás les satisface más que su ser mismo; esta apreciación directa de lo que no existe directamente para nadie, constituye esa locura a la cual se ha dado el nombre de *vanidad* "vanitas", para indicar con esto lo vacío y lo quimérico de esta tendencia. Así, pues, fácilmente se comprende, por lo que hemos dicho antes, que pertenece a esa categoría de errores que consisten en olvidar el fin por los medios, como la avaricia.

En efecto, el valor que concedemos a la opinión y nuestra constante preocupación a este respecto van más

(1) *Qu'en dira-t-on?,* dice Schopenhauer en francés. La frase castellana me parece tan expresiva o más que la francesa y, por de pronto, más breve.

allá de lo racional, de tal manera que esta preocupación puede considerarse como una especie de *manía* generalmente propagada o más bien innata.

En todo lo que hacemos, como en todo lo que nos abstenemos de hacer, consideramos la opinión de los demás casi superior a todo, y de esta preocupación veremos nacer, después de un profundo examen, casi la mitad de los tormentos y de las angustias que hemos sentido. Realmente esta preocupación es la que encontramos en el fondo de todo nuestro amor propio, tantas veces herido, porque es tan enfermiza y susceptible en el fondo de todas nuestras vanidades y de todas nuestras pretensiones, como en el fondo de nuestra suntuosidad y nuestra ostentación. Sin esta preocupación, sin este furor, el lujo no sería la décima parte de lo que es. En ella se funda todo nuestro orgullo, *point d'honneur y puntiglio* (1), de cualquier especie que sea y a cualquier esfera que pertenezca: ¡y cuántas víctimas exige a veces! Revélase ya en el niño, luego en cada edad de la vida; pero alcanza toda su fuerza en la edad madura, porque en esa época, como la aptitud para los goces sensuales se ha agotado, la vanidad y el orgullo no tienen que compartir su reino más que con la avaricia. Este furor se observa más nítidamente en los franceses, en los cuales reina endémicamente y se manifiesta a veces por la ambición más necia, por la vanidad nacional más ridícula y por la fanfarronería más desvergonzada; pero sus pretensiones se anulan por eso mismo, porque las entregan a la irrisión de las otras naciones y han hecho un apodo del nombre de *grande nation* (2).

Para explicar más claramente todo lo que hemos expuesto hasta aquí sobre la demencia, que es preocupar-

(1) En el texto alemán se encuentran estas frases en sus respectivos idiomas.

(2) En francés, en el texto alemán.

se desmesuradamente de la opinión de otro, quiero referir un ejemplo asombroso de esa locura arraigada en la naturaleza humana; este ejemplo está favorecido por un efecto luminoso resultante del encuentro de circunstancias propicias y de un carácter apropiado; eso nos permitirá calcular la fuerza de ese ridículo motor de las acciones humanas. Es el pasaje siguiente del informe detallado publicado por *The Times* del 31 de marzo de 1846 sobre la ejecución reciente del llamado Thomas Wix, un obrero que había asesinado a su patrón por venganza: "En la mañana del día marcado para la ejecución, el reverendo capellán de la cárcel se presentó en su habitación. Pero Wix, aunque muy tranquilo, no escuchaba sus exhortaciones; su única preocupación era conseguir demostrar un valor extremo en presencia de la multitud que iba a asistir a su ignominioso fin... Y lo ha conseguido. Llegado al patio de la cárcel que había de atravesar para subir al patíbulo, elevado frente a la fachada de la cárcel, exclamó: *Pues bien, como decía el doctor Dodd, voy a conocer el gran misterio.* Aunque tenía los brazos atados, subió sin ayuda las gradas del cadalso; llegado a la cúspide, hizo a derecha e izquierda saludos a los espectadores, y la multitud reunida respondió, en recompensa, con aclamaciones formidables, etc." Tener la muerte a la vista, bajo la forma más dolorosa, con la eternidad detrás de ella, y preocuparse únicamente del efecto que se producirá sobre la masa de idiotas congregados y de la opinión que se dejará tras sí en sus cerebros, es un ejemplar magnífico de ambición. Lecomte, que fue guillotinado el mismo año en París por tentativa de regicidio, lamentaba principalmente, durante su proceso, no poder presentarse vestido decentemente ante la Cámara de los Pares y, aún en el momento de la ejecución, su gran pesar era que no se le hubiese permitido cortarse antes el pelo. Lo mismo sucedía antaño; podemos verlo en la intro-

ducción (Declaración) (1) de que Mateo Alemán hace preceder su célebre novela *Guzmán de Alfarache*, donde refiere que muchos criminales extraviados roban sus últimas horas a la salvación de su alma, en el cual debieran emplearlos exclusivamente para terminar y aprender de memoria un sermoncito que quisieran pronunciar desde lo alto del patíbulo. En esos rasgos podemos ver reflejada nuestra propia imagen, porque son los ejemplos de talla colosal los que dan las explicaciones más evidentes en todas las materias. Para todos nosotros, nuestras preocupaciones, nuestros disgustos, los cuidados roedores, nuestras cóleras, nuestras inquietudes, nuestros esfuerzos, etc., tienen en cuenta, las más de las veces, la opinión de los demás, y son tan absurdas como las de los pobres diablos antes citados. La envidia y el odio derivan en gran parte de la misma raíz.

Nada contribuye tampoco indudablemente a nuestra felicidad, compuesta principalmente de tranquilidad de ánimo y de contento, el limitar la fuerza de este móvil, rebajarlo a un grado que la razón pueda justificar, por ejemplo, el uno y medio, y arrancar así de nuestra carne esta espina que la desgarra. No obstante, la cosa es muy difícil; tenemos que habérnoslas con una debilidad natural e innata. *Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur*, dijo Tácito (2). El único medio de librarnos de esa locura universal sería reconocerla resueltamente como una locura y, a este efecto, darnos cuenta muy claramente hasta qué punto la mayoría de las opiniones, en el cerebro de los hombres, son las más de las veces falsas, erróneas y absurdas; cómo la opinión de los demás ejerce poca influencia real sobre nosotros en la mayoría de los casos y de las cosas; cómo, en general es mala, de tal manera que no hay nadie que no se pusiese enfermo de cólera si oyese en qué tono se habla y

(1) En castellano, en el texto alemán.
(2) La pasión de gloria es la última de que se despojan los sabios. Tácito, *Historias*, IV, 6.

todo lo que se dice de él; como, por último, el honor mismo no tiene, propiamente hablando, más que un valor indirecto y no inmediato, etc. Si pudiésemos obtener la curación de esta locura general, ganaríamos infinitamente en tranquilidad de ánimo y en contento, y adquiriríamos, al mismo tiempo, un porte más firme y más seguro, mucho más suelto y más natural. La influencia bienhechora de una vida retirada sobre nuestra tranquilidad de alma y sobre nuestra satisfacción proviene, en gran parte, de que nos sustrae a la obligación de vivir constantemente bajo las miradas de los demás y, por consiguiente, nos quita la preocupación incesante de su opinión posible, lo cual tiene por efecto volvernos a nosotros mismos. De esta manera evitaremos, igualmente, muchas desgracias reales, cuya única causa en esta aspiración puramente ideal o, más correctamente dicho, esta deplorable locura; nos quedará también la facultad de prestar más atención a los bienes reales que podremos disfrutar entonces sin distraernos. Pero como dijimos, "lo bueno innato."

Esta locura de nuestra naturaleza, que acabamos de describir, hace brotar tres vástagos principales: la ambición, la vanidad y el orgullo. Entre estos dos últimos, la diferencia consiste en que el *orgullo* es ya la convicción firmemente adquirida de nuestro gran valor propio bajo todos los respectos; la vanidad, por el contrario, es el deseo de hacer nacer esta convicción en los demás y, por lo general, con la secreta esperanza de poder más tarde apropiárnosla también. Así, pues, el orgullo es la elevada estima de sí mismo, procedente *del interior* y, por consiguiente, directa; la vanidad, por el contrario, es la tendencia a adquirirla *del exterior* y, por tanto, indirectamente. Por eso la vanidad hace hablador y el orgullo taciturno. Pero el vanidoso debiera saber que la elevada opinión de otro, a la cual aspira, se obtiene mucho más pronto y más seguramente guardando un silencio continuo que hablando, cuando habría que

decir las cosas mejores del mundo. No es orgulloso quien quiere; a lo sumo puede afectarlo quien quiera; pero este último olvidará muy pronto su papel, como todo papel plagiado. Porque lo que hace realmente orgulloso es únicamente la firme, la íntima, la inquebrantable convicción de méritos superiores y de un valor aislado. Esta convicción puede ser errónea o bien fundarse en méritos simplemente exteriores y convencionales; poco importa al orgullo, con tal de que aquélla sea real y seria. Así, pues, como el orgullo tiene su raíz en la *convicción*, estaría, como toda noción, fuera de nuestra *voluntad libre*. Su peor enemigo, quiero decir, su mayor obstáculo, es la *vanidad*, que mendiga la aprobación de otro para fundar después sobre ésta la elevada opinión de sí mismo, mientras que el orgullo supone una opinión ya firmemente establecida.

Aunque el orgullo se execre y repruebe en general, estoy, no obstante, tentado a creer que eso proviene principalmente de los que no tiene nada de que puedan enorgullecerse. Vista la impudencia y la estúpida arrogancia de la mayoría de los hombres, todo ser que posee algunos méritos hará muy bien en ostentarlos, a fin de no dejarlos caer en un olvido completo, porque el que benévolamente no trata de prevalerse de ellos y se porta con las personas como si fuese en todo su semejante, no tardará en ser considerado con toda sinceridad como uno de sus iguales. Quisiera recomendar que obrasen así principalmente aquellos cuyos méritos son de orden más elevado, méritos reales y, por consiguiente, puramente personales, supuesto que éstos no pueden, como las decoraciones y los títulos, recordarse a cada instante en la memoria por una impresión de los sentidos: verán muy a menudo realizarse el *sus Minervam* (1). Un excelente proverbio árabe, dice: *Bromea con el esclavo;*

(1) Célebre apólogo latino en que se alude al ensoberbecimiento de los mezquinos.

te presentará la espalda muy pronto. No ha de desdeñarse la máxima de Horacio: *Sume superbiam quaesitam meritis* (1). La modestia es una virtud inventada principalmente para uso de los pícaros, porque exige que cada cual hable de sí como si fuese uno; esto establece una igualdad de nivel admirable y produce la misma apariencia que si no hubiese, en general, más que pícaros.

Sin embargo, el orgullo en su especie superior es el orgullo nacional. Se revela, en el que está atacado de él, la ausencia de las cualidades *individuales* de que pueda enorgullecerse, porque sin eso no hubiera recurrido a las que participa con tantos millones de individuos. Todo el que posee méritos personales distinguidos, reconocerá, por el contrario, más claramente los defectos de su propia nación, toda vez que siempre la tiene presente a la vista. Pero todo imbécil execrable, que no tiene en el mundo nada de que pueda enorgullecerse, se refugia en este último recurso, de vanagloriarse de la nación a que pertenece por casualidad; en eso se ceba y, en su gratitud, está dispuesto a defender con manos y pie todos los defectos y todas las tonterías propias de esta nación.

Así, de cincuenta ingleses, por ejemplo, apenas se encontrará uno sólo que eleve la voz para aprobaros cuando habléis con justo desprecio del fanatismo estúpido y degradante de su nación; pero este solo individuo será seguramente un hombre de gran inteligencia. Los alemanes no poseen el orgullo nacional y demuestran así esa honradez cuya reputación tienen; en cambio, todo lo contrario es lo que demuestran aquellos de los alemanes, como hacen principalmente los *Deutschen Brüder* (1) y los demócratas, que halagan al pueblo a fin de seducirlo. Se supone que los alemanes han inventado la pólvora, pero yo no soy de esa opinión. Lich-

(1) Ostenta la soberbia permitida por el mérito.
(2) Los hermanos alemanes.

tenberg plantea también la cuestión siguiente: "¿Por qué un hombre que no es un alemán se hará pasar por tal? ¿Por qué, cuando quiere hacerse pasar por algo, se hará pasar generalmente por francés e inglés?" Por lo demás, la individualidad en todo hombre es cosa algo más importante que la nacionalidad y merece ser tomada en consideración mil veces más que esta última. Honradamente nunca se podrá decir gran bien de un carácter nacional, ya que "nacional" quiere decir que pertenece a la multitud. Es más bien la mezquindad de espíritu, la sinrazón y la perversidad de la especie humana, las únicas que resaltan en cada país, bajo una forma distinta, y a ésta se llama el carácter nacional. Disgustado de uno, elogiamos a otro, hasta el momento en que éste nos inspire el mismo sentimiento. Cada nación se burla de la otra, y todas tienen razón.

La materia de este capítulo puede clasificarse, como hemos dicho, en *honor, posición* y *gloria.*

La *posición,* por importante que parezca a los ojos de la multitud y de los *filisteos,* y por grande que pueda ser su utilidad como rodaje en la máquina del Estado, la echaremos por tierra en pocas palabras, para conseguir nuestro fin. Es un valor de convención, o más correctamente, un valor disimulado; su acción tiene por resultado una consideración disimulada, y el total es una comedia para la multitud. Las condecoraciones son letras de cambio giradas sobre la opinión pública; su valor se funda en el crédito del girador. Entretanto, y sin hablar de toda la plata que ahorran al Estado sustituyendo a las recompensas pecuniarias, no dejan de ser una institución de las más felices, suponiendo que su distribución se haga con discernimiento y equidad. En efecto, la multitud tiene ojos y oídos, pero apenas tiene tacto; tiene, sobre todo, infinitamente poco juicio, y su misma memoria es limitada. Algunos méritos están fuera del alcance de su comprensión; hay otros a quienes comprende y aclama a su aparición, pero que muy

pronto ha hecho olvidar. Siendo así, encuentro muy conveniente, dondequiera y siempre, gritar a la multitud por el órgano de una cruz o de una estrella: "¡Este hombre que veis no es de vuestros semejantes; hay méritos!" Sin embargo, para una distribución injusta, irracional o excesiva, las condecoraciones pierden su valor; así, un príncipe debiera tener tanta circunspección en conceder como un comerciante en firmar letras de cambio. La inscripción: *pour la mérite* (1) en una cruz es un pleonasmo; toda decoración debiera ser: *pour le mérite, ça va sans dire* (2).

La discusión del *honor* será mucho más difícil y más larga que la de la posición. Ante todo, tendremos que definirlo. Si a este efecto yo dijese: "El honor es la conciencia exterior y la conciencia es el honor interior", esta definición pudiera tal vez agradar a algunos, pero esa sería una explicación brillante más bien que clara y fundada. Así, pues, diré: "El honor es, objetivamente, la opinión que tienen los demás de nuestro valor y, subjetivamente, el temor que nos inspira esta opinión. Semejante opinión ejerce a menudo una acción muy saludable, aunque de ningún modo fundada en moral pura, sobre el hombre de honor."

La raíz y el origen de este sentimiento del honor y de la vergüenza, inherente a todo hombre que no está corrompido por completo, y el motivo del gran valor atribuido al honor, van a exponerse en las consideraciones que siguen. El hombre por sí solo puede muy poco; es un Robinsón abandonado; únicamente en sociedad con los otros es y puede mucho. Se da cuenta de esta condición desde el momento en que su conciencia comienza, aunque sea poco, a desarrollarse, e inmediatamente se despierta en él el deseo de ser contado como un miembro útil de la sociedad, capaz de concurrir *pro*

(1) "Por el mérito." En francés en el original.
(2) "Por el mérito, se supone."

parte virili a la acción común, y que tiene derecho así a participar de las ventajas de la sociedad humana. Lo consigue, desprendiéndose primero de lo que se exige y espera de cualquier hombre en cualquier posición, y después de lo que se exige y espera de él en la posición especial que ocupa. Pero reconoce al punto que lo que importa no es ser un hombre de este temple en su propia opinión, sino en la de los demás. Ése es el origen del ardor con que mendiga la *opinión* favorable de otro y del valor elevado que se le atribuye.

Estas dos tendencias se manifiestan con la espontaneidad de un sentimiento innato, que se llama el sentimiento del honor y, en ciertas circunstancias, el sentimiento del pudor *(verecundia)*. Ése es el sentimiento que hace subir la sangre a las mejillas en cuanto se cree amenazado de perder en la opinión de los demás, aunque se sepa inocente, y aun cuando la falta revelada no sea más que una infracción relativa, es decir, que no conviene más que a una benevolencia benévolamente asumida. Por otra parte, nada fortifica más en él el valor de vivir que la certeza adquirida o renovada de la buena opinión de los hombres, porque le asegura la protección y el socorro de las fuerzas reunidas del conjunto que constituye una baluarte infinitamente más poderoso contra los males de la vida que sus solas fuerzas. Relaciones diversas, en las cuales un hombre puede encontrarse con otros individuos y que ponen a éstos en el caso de concederle la confianza, por consiguiente, de tener, como se dice, buena opinión de él, hacen muchas especies de honor. Las principales de estas relaciones son lo mío y lo tuyo, los deberes a los cuales se obliga a uno, por último, la relación sexual, a las cuales corresponden el *honor burgués*, el *honor del cargo* y el *honor sexual*, cada uno de los cuales presenta aún subdivisiones. El *honor burgués* posee la esfera más extensa; consiste en la presuposición de que respetaremos absolutamente los derechos de cada uno, y que, por

consiguiente, no empleamos jamás en provecho nuestro medios injustos o ilícitos. Es la condición de la participación en todo comercio pacífico con los hombres. Basta, para perderlo, una sola acción que le sea enérgica y manifiestamente contraria; como consecuencia, todo castigo criminal nos la quita igualmente, a condición de que el castigo haya sido justo. El honor reposa siempre, sin embargo, en último análisis sobre la convicción de la inmutabilidad del carácter moral, en virtud de la cual una sola mala acción garantiza una cualidad idéntica de moralidad para todas las acciones ulteriores, en cuanto se presentan circunstancias semejantes; es lo que indica también la expresión inglesa *character*, que significa renombre, reputación, honor. Por eso también la pérdida del honor es irreparable, a menos de que se deba a una calumnia o a falsas apariencias. Así, pues, hay leyes contra la calumnia, contra los libelos y contra las injurias igualmente; porque la injuria, el simple insulto, es una calumnia sumaria, sin indicación de motivos; en griego se pudiera muy bien reproducir así este pensamiento: "La injuria es una calumnia abreviada", máxima que no se encuentra, sin embargo, expresada en ninguna parte. Es evidente que el que injuria no tiene nada real ni verdadero que producir contra el otro, sin lo cual lo enunciaría en forma de premisas y abandonaría tranquilamente a los que le escuchan el cuidado de sacar la conclusión, pero sucede lo contrario; da la conclusión y deja entrever las premisas; cuenta con la suposición hecha en el espíritu de los oyentes de que procede así por abreviar solamente. El honor burgués toma su nombre, verdad es, de la clase burguesa, pero su autoridad se extiende a todas las clases indistintamente, sin exceptuar siquiera las más elevadas; nadie puede prescindir de él; es una cuestión de las más serias que debe uno guardarse muy bien de tomar a la ligera. Todo el que viola la fe y la ley es para siempre un hombre sin fe y sin ley, haga lo que haga y sea lo que sea; los

frutos amargos que esta pérdida trae consigo no tardarán en producirse.

El honor tiene, en cierto sentido, un carácter *negativo* por oposición a la gloria, cuyo carácter es *positivo*, porque el honor no es la opinión que se enuncia sobre ciertas cualidades especiales, pertenecientes a un solo individuo, sino que es la que se enuncia sobre cualidades de ordinario presupuestas, que este individuo se ve obligado a poseer igualmente. El honor se contenta, pues, con asegurar que ese sujeto no forma excepción, mientras la gloria afirma que es una. La gloria debe, pues, adquirirse; el honor, por el contrario, sólo necesita no perderse. Por consiguiente, ausencia de gloria es oscuridad, algo *negativo;* ausencia de honor es vergüenza, algo *positivo*. Pero no hay que confundir esta condición negativa con la pasividad; muy al contrario, el honor tiene un carácter puramente activo. En efecto, procede únicamente de *su sujeto;* está fundado en la *propia* conducta de éste y no sobre las acciones de otro o sobre hechos exteriores; es, pues, "una cualidad interior".

Veremos inmediatamente esa huella distinta entre el verdadero honor y el honor caballeresco o falso honor. De fuera no hay ataque posible contra el honor más que por la calumnia; el único medio de defensa es una refutación acompañada de la publicidad necesaria para desenmascarar al calumniador.

El respeto que se tributa a la edad parece fundarse en que el honor de los jóvenes, aunque admitido por suposición, no se ha puesto todavía a prueba y, por consiguiente, no existe, propiamente hablando, más que a crédito, al paso que por lo que atañe a los hombres de más edad, se ha podido comprobar en el curso de la vida, si por su conducta han sabido conservar su honor. Porque ni los años en sí, supuesto que los animales llegan también a una edad avanzada y a veces más

avanzada que el hombre, ni tampoco la experiencia como simple conocimiento más íntimo de la marcha del mundo, justifican el respeto de los más jóvenes por los más viejos, respeto que se exige universalmente; la simple debilidad senil daría derecho al desprecio más bien que a la consideración. Es notable, sin embargo, que haya en el hombre cierto respeto innato, realmente instintivo, por los cabellos blancos. Las arrugas, signo mucho más infalible de la vejez, no inspiran ese respeto. Nunca se ha hecho mención de arrugas respetables; se dice siempre: venerables cabellos blancos.

El honor sólo tiene un valor indirecto. Porque, como he indicado al comienzo de este capítulo, la opinión de los demás sobre nosotros no puede tener valor para nosotros sino en cuanto que determina o puede determinar eventualmente su conducta para con nosotros. Esto es, en verdad, lo que sucede mientras estamos entre los hombres. En efecto, como en el estado de la civilización sólo a la sociedad debemos nuestra seguridad y nuestra propiedad, como además necesitamos de los otros en cualquier empresa, y como debemos captarnos su confianza para que entren en relación con nosotros, su opinión será de gran valor a nuestros ojos; pero ese valor será siempre indirecto y no podría admitir yo que pueda tener un valor directo. En ese sentido dice también Cicerón: *De bona autem fama Chryssippus quiden et Diogenes, detracta utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior* (1). Desarrolla extensamente esta idea Helvecio en su obra maestra *De l'esprit* (2) y llega a esta conclusión: *Nous n'aimons pas l'estime pour le estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle pro-*

---

(1) De la buena reputación decían Crisipo y Diógenes que, quitada la utilidad, no merecía la pena de que se alzase un dedo por ella. Yo pienso como ellos. *De finibus,* III, 17.

(2) Discurso III, capítulo XIII.

cure (1). Ahora bien; no pudiendo valer el medio más que el fin, la máxima: *El honor es antes que la vida*, es, como hemos dicho, una hipérbole.

Esto por lo que atañe al honor burgués. El *honor del cargo* es la opinión general de que un hombre revestido de un empleo posee efectivamente todas las cualidades exigidas y cumple puntualmente, y en cualquier circunstancia, las obligaciones de su cargo. Cuanto más importante y extensa es la esfera de acción de un hombre en el Estado más elevado e influyente es el puesto que ocupa y mayor debe ser también la opinión que se tiene de las cualidades intelectuales y morales que lo hacen digno de ese puesto; por consiguiente, el grado de honor que se le tributa y que se manifiesta por títulos, condecoraciones, etc., ha de elevarse, y la humildad en la conducta de los demás para con él debe acentuarse progresivamente. La posición de un hombre es la que constantemente determina, medido en la misma escala, el grado particular de honor que se le debe; este grado puede modificarse, sin embargo, por la mayor o menor facilidad de las masas en comprender la importancia de esta posición. Mas siempre se atribuirá más honor al que tiene obligaciones especiales que cumplir, como, por ejemplo, las de un cargo, que al simple burgués, cuyo honor se funda principalmente en cualidades negativas.

El honor del cargo exige, además, que el que ocupa un puesto lo haga respetar a causa de sus colegas y de sus sucesores; para conseguirlo debe cumplir puntualmente sus deberes, como hemos dicho; pero, además, no debe dejar impune ningún ataque contra el puesto o contra sí mismo, en cuanto funcionario; nunca permitiría, por consiguiente, que se llegue a decir que no cumple escrupulosamente los deberes de su cargo o que éste no es de ninguna utilidad para el país; por el contrario, haciendo castigar al culpable por los tribunales, ha de demostrar que esos ataques eran injustos.

(1) No amamos el aprecio por el aprecio, sino únicamente por las ventajas que proporciona.

Como subdivisiones de este honor encontramos el del empleado, el del médico, el del abogado, el de todo profesor público, el de todo graduado; finalmente, el de todo aquel que, en virtud de una declaración oficial, ha sido declarado capaz de algún trabajo intelectual, que, por lo mismo, se ve obligado a ejecutar; en una palabra, el honor en la cualidad de todos los que se pueden comprender bajo la denominación de *empleados públicos*. En esta categoría debe incluirse también el verdadero *honor militar*, que consiste en que todo hombre que se ha comprometido a defender la patria común posee realmente las cualidades requeridas; el valor, la bravura y la fuerza, y que está realmente dispuesto a defenderla hasta la muerte y a no abandonar la bandera, a la cual ha prestado juramento. He dado aquí al *honor del cargo* una significación muy amplia, porque, en la acepción ordinaria, esta expresión designa el respeto debido por los ciudadanos al cargo mismo.

El *honor sexual* me parece que exige ser examinado con más profundidad, y sus principios deben ser indagados hasta en su raíz; eso vendrá a confirmar al mismo tiempo que todo honor se funda, en definitiva, en consideraciones de utilidad. Considerado en su naturaleza, el honor sexual se divide en honor de las mujeres y honor de los hombres, y constituye, por ambas partes, un *esprit de corps* (1) bien entendido. El primero es el más importante de ellos, porque, en la vida de las mujeres, las relaciones sexuales son lo principal. Así, pues, el *honor femenino* es, cuando se habla de una muchacha, la opinión general de que no se entrega a ningún hombre y, tratándose de una mujer casada, de que no se entrega sino al que está unida en matrimonio. La importancia de esta opinión se funda en las consi-

(1) Espíritu de gremio. En francés, en el texto alemán.

deraciones siguientes. El sexo femenino lo reclama y espera absolutamente todo del sexo masculino, todo lo que desea y todo lo que le es necesario; el sexo masculino no exige al otro, ante todo y directamente, más que una sola cosa. Ha habido, pues, que arreglarse de tal manera que el sexo masculino no pudiese obtener esta única cosa sino con la condición de cuidarse de todo, y más que nada de los hijos que han de nacer; en este arreglo se basa el bienestar de todo el sexo femenino. Para que el arreglo pueda llevarse a cabo es necesario que todas las mujeres se mantengan firmes y demuestren *esprit de corps*. Se presentan entonces como un todo, en filas compactas, ante la masa entera del sexo masculino como ante un enemigo común que, estando por naturaleza y en virtud de la preponderancia de sus fuerzas físicas e intelectuales, en posesión de todos los bienes terrestres, debe ser vencido y conquistado, a fin de llegar, por su posesión, a poseer al mismo tiempo todos los bienes terrestres. Con este fin, la máxima de honor de todo el sexo femenino es que toda cohabitación fuera del matrimonio será prohibida en absoluto a los hombres, a fin de que cada uno de ellos se vea forzado a tomar matrimonio como a una especie de capitulación, y así sean mantenidas todas las mujeres. Este resultado sólo puede conseguirse plenamente por la observación rigurosa de la máxima susodicha; así, pues, todo el sexo femenino vela por verdadero *sprit de corps* para que todos sus miembros la cumplan fielmente. En consecuencia, toda muchacha que por el concubinato se hace culpable de traición hacia su sexo es rechazada por el gremio entero y marcada con estigma de infamia, porque el bienestar de la sociedad peligraría si el procedimiento se generalizase. Entonces es cuando se dice: ha perdido su honor. Ninguna mujer debe tratarla; se le evita como a una atacada de peste. La misma suerte espera a la mujer adúltera, porque ha violado la capitulación consentida por el marido y porque

ese ejemplo disuade a los hombres de celebrar contratos, de los cuales depende la salvación de todas las mujeres. Pero, además, como una acción así implica un engaño y una grosera falta a la palabra, la mujer adúltera pierde no sólo el honor sexual, sino también el honor burgués. Por eso se puede decir "una joven caída", pero nunca se dirá: "una mujer caída"; el seductor puede rehabilitar a la primera por el matrimonio, pero nunca el adúltero a su cómplice, después del divorcio. Después de esta exposición tan clara se reconocerá que la base del principio del honor femenino es un *esprit de corps* saludable, hasta necesario, pero bien calculado y fundado en el interés; sin embargo, podrá atribuírsele la más elevada importancia en la vida de la mujer; se podrá concederle un gran valor relativo, pero nunca un valor absoluto, superior al de la vida con sus destinos; nunca se admitirá tampoco que este valor deba pagarse aun a costa de la existencia. Nunca se podrá aprobar ni a Lucrecia ni a Virginio, con su exaltación, degenerando en farsas trágicas.

Por esta razón la peripecia, en el drama de Emilia Falloti (1), tiene algo tan repulsivo que se siente uno mal al salir del espectáculo. En cambio, y a despecho del honor sexual, no puede uno menos de simpatizar con la Clara del *Egmont*. Esta manera de llevar al extremo el principio del honor femenino pertenece, como tantos otros, al olvido del fin por los medios; se atribuye al honor sexual, con tales exageraciones, un valor absoluto, siendo así que, con más razón que ningún otro honor, sólo lo tiene relativo; se siente uno inclinado a decir que es puramente convencional cuando se lee a Thomasius en su obra *De concubinatu* allí se demuestra que, hasta la reforma de Lutero, en casi todos los países y en todos los tiempos, el concubinato ha sido un estado permitido y reconocido por la ley, y la con-

(1) Célebre drama de Lessing.

cubina seguía siendo respetable; sin hablar de la Mylitta de Babilonia (2), etc. Hay también conveniencias sociales que hacen imposible la formalidad exterior del matrimonio, especialmente en los países católicos donde el divorcio no existe; pero en todos los países existe este obstáculo para los soberanos; a mi juicio, tener una querida es, de parte suya, una acción mucho más moral que un matrimonio morganático; los hijos nacidos de esas uniones pueden reclamar sus derechos en el caso en que llegase a extinguirse la descendencia legítima, de donde resulta la posibilidad, aunque muy remota, de una guerra civil. A lo sumo, el matrimonio morganático, es decir, celebrado a despecho de todas las conveniencias exteriores, es en definitiva una concesión hecha a las mujeres y a los sacerdotes, dos clases a las cuales hay que tener la precaución de conceder lo menos que se pueda. Consideremos también que cualquier hombre, en su país, puede casarse con la esposa que elija; hay uno sólo a quien se arrebata ese derecho natural; ese pobre hombre es el soberano. Su mano pertenece al país; no la puede dar a nadie si no tiene en cuenta la razón de Estado, es decir, el interés de la nación. Y, sin embargo, ese príncipe es hombre; mas quisiera seguir las inclinaciones de su corazón. Es injusto e ingrato tanto como burguesamente vulgar prohibir al soberano vivir con su querida o acusarle de eso, con tal de que no le conceda nunca influencia alguna sobre los negocios. Por su parte, esta querida, con respecto al honor sexual, es una mujer excepcional, por decirlo así, fuera de la regla común. No se entrega más que a un solo hombre; ama y es amada de ese hombre, que nunca podrá tomarla por esposa. Esto demuestra que el honor femenino no tiene un origen puramente natural; el infanticidio y el suicidio de las madres le tributan numerosos y sangrientos sacrificios. Una joven que se en-

(2) Véase Herodoto, I, 199.

trega ilegítimamente viola, verdad es, su fe hacia el sexo entero, pero esta fe sólo ha sido aceptada tácitamente; no ha sido jurada. Y como en la mayoría de los casos su propio interés es el que más directamente se resiente de esto, su locura es entonces infinitamente mayor que su depravación.

El honor sexual de los hombres está provocado por el de las mujeres, a título de espíritu de cuerpo opuesto; todo hombre que se someta al matrimonio, es decir, a esa capitulación tan ventajosa para la parte adversa, contrae la obligación de velar en lo sucesivo por lo que respecta a la capitulación, a fin de que este mismo pacto no llegue a perder su solidez si se tomase la costumbre de guardarlo con negligencia; no conviene que los hombres, después de haberlo entregado todo, lleguen a no asegurarse de la única cosa que han estipulado en cambio, a saber, la posesión exclusiva de la esposa. El honor del marido exige entonces que vengue el adulterio de su mujer y lo castigue al menos con la separación. Si lo sufre, aunque tenga conocimiento de él, la sociedad masculina le cubre de vergüenza, pero ésta no es tan penetrante como la de la mujer que ha perdido su honor sexual. Es, a lo más, una *leviorus notae macula* (1), porque las relaciones sexuales son un asunto secundario para el hombre, dada la multiplicidad y la importancia de las demás relaciones. Los dos grandes poetas dramáticos de los tiempos modernos han tomado dos veces cada uno por asunto este honor masculino: Shakespeare en *Otelo* y el *Cuento de una noche de invierno*, y Calderón en *El médico de su honra* y *A secreto agravio, secreta venganza*. Por lo demás, este honor no exige más que el castigo de la mujer y no el del amante; el castigo de este último es *opus supere rogationis* (2), lo cual

(1) Un borrón de escasa importancia.
(2) Cuestión de supererogación o justicia superabundante.

confirma que su origen está en el *esprit de corps* de los maridos.

El honor, tal como lo he considerado hasta ahora en su especies y en sus principios, reina generalmente en todos los pueblos y en todas las épocas, aunque se pueda descubrir algunas modificaciones locales y temporales en los principios del honor femenino. Pero existe un género de honor completamente distinto del que se ha propagado generalmente y por dondequiera, honor de que no tenían la menor idea ni los griegos ni los romanos, como tampoco los chinos, los indios, ni los mahometanos hasta hoy. En efecto, ha nacido en la Edad Media y sólo se ha aclimatado en la Europa cristiana; aquí mismo no ha penetrado sino en una fracción mínima de la población, a saber, entre las clases superiores de la sociedad y entre sus émulos. Es el *honor caballeresco* o el *point d'honneur*. Su base difiere totalmente de la del honor de que hemos tratado hasta ahora; en algunos puntos es opuesto a él, puesto que aquél hace a un *hombre respetable*, y ésta, por el contrario, hace a un *hombre de honor* (1). Voy, pues, a exponer aquí separadamente sus principios bajo la forma de código o espejo del honor caballeresco.

1.° El honor no consiste en la opinión de otro sobre nuestro mérito, sino únicamente en las *manifestaciones* de esta opinión; poco importa que la opinión manifestada exista o no y menos que sea o no fundada. Por consiguiente, el mundo puede tener la peor opinión sobre nosotros, puede despreciarnos lo que le parezca; eso no perjudica en nada a nuestro honor, con tal de que nadie se permita decirlo en voz alta. Pero, a la inversa, si nuestras cualidades y nuestras acciones obligasen a todo el mundo a estimarnos mucho (porque eso no depende más que de su libre arbitrio) bastará un solo individuo—aunque sea el más malvado o el más imbécil—que enuncie su desdén sobre nosotros, para que, de repente, nuestro honor se sienta lastimado, perdido para siempre, si no lo reparamos. Un hecho que demuestra bien a las claras que no se trata de la *opinión* misma, sino únicamente de su *manifestación* exterior, es que las *palabras ofensivas* pueden retirarse, que, en caso de necesidad puede pedirse perdón, y que entonces es como si no se hubiesen pronunciado; la cuestión de saber si la opinión que las había provocado ha variado al mismo tiempo y por qué se ha modificado no importa nada para el asunto; no se anula más que la manifestación, y entonces todo está en regla. El resultado a que se aspira no es, por consiguiente, merecer el respeto, sino arrebatarlo.

2.° El honor de un hombre no depende de *lo que hace*, sino de *lo que se hace*, de lo que sucede. Hemos estudiado antes el honor que reina donde quiera; sus principios nos han demostrado que depende exclusivamente de lo que un hombre dice o hace; en cambio, el honor caballeresco resulta de lo que otro dice o hace. Está puesto en la mano o simplemente colgado en la punta de la lengua del primero que llega; por poco que éste suelte la mano, el honor está a cada instante en peligro de perderse para siempre, a menos que el ofendido lo recobre por la violencia. Hablaremos al punto de las formalidades que han de cumplirse para rehabilitarlo. Sin embargo, este procedimiento sólo puede seguirse con peligro de la vida, de la libertad, de la fortuna y del reposo del alma. Aunque la conducta de un hombre fuese la más respetable y más noble, su alma

(1) *Indem jene erstere den* EHRENMANN, *diese hingegen den* MANN VON EHRR. No se puede dar a la frase castellana la fuerza que tiene en el original alemán, como con la simple vista de las dos palabras comprenderá el lector. Sólo pudiera conservarse ese vigor dando a *ehrenmann* la significación de *honorable;* y así tendríamos el contraste de *hombre honorable* y *hombre de honor;* pero la palabra honorable me parece un britanismo, y creo que éstos deben evitarse tanto como los galicismos, aunque apenas se cuide nadie de ellos.

la más pura y su cerebro el más eminente, todo eso no impedirá que su honor pueda perderse, en cuanto agrade a un individuo cualquiera injuriarle; y, bajo la única reserva de no haber violado aún los preceptos del honor en cuestión, este individuo podrá ser el pícaro más vil, el bruto más estúpido, un holgazán, un jugador, un hombre cargado de deudas; en resumen, un ser que no es digno de que otro lo considere. Por lo general, a una criatura de esta especie es a quien agradará insultar, porque Séneca ha observado exactamente que *ut quisque contemptissimus et ludibrio est, ita solutissimae linguae est* (1); y en el hombre eminente que hemos descrito más arriba, se cebará con preferencia un ser vil, porque los contrarios se odian y la vista de las cualidades superiores despierta habitualmente una sorda rabia en el alma de los miserables; por eso Goethe dijo:

Was Klags du über Feinde?
Sollten Solche je werden Freunde,
Denen das Wessen, wie du leist,
Im Stillen ein ewiger Vorwurt ist? (2).

Se observa cómo las personas de esta clase deben gratitud al principio del honor que les pone al nivel de las que les son superiores por todos conceptos. Que un individuo así lance una injuria, es decir, atribuya al otro alguna cualidad mala; si éste no borra inmediatamente el insulto con sangre, pasará provisionalmente para un juicio objetivamente cierto y fundado, para un decreto que tenga fuerza de ley; la afirmación podrá seguir siendo verdadera y válida. En otros términos, el insultado sigue siendo a los ojos de todos los "hombres de honor", lo que el insultante (aunque éste sea el último de los hijos de Adán) dijo que era, porque ha "dejado intacta la afrenta" (ése es el *términus tecnicus*). Desde luego, "los hombres de honor" le despreciarán profundamente; huirán de él como si tuviese peste; se negarán, por ejemplo, en voz alta y públicamente a ir a una reunión donde se le recibe, etc. Creo poder hacer remontar con certeza a la Edad Media el origen de ese loable sentimiento, porque C. W. de Wachter (1) nos hace saber que hasta el siglo XV, en los procesos criminales, no era el denunciante quien había de probar la culpabilidad, sino el denunciado quien había de probar su inocencia. Esta prueba podía hacerse por el juramento de purgación, para el cual se necesitaban testigos *(consacramentales)* que jurasen estar convencidos de que era incapaz de un perjurio. Si no podían encontrarse testigos, o si el acusador los recusaba, entonces intervenía el juicio de Dios, que consistía, por lo general, en el duelo. Porque el denunciado se convertía entonces es un "insultado" y debía purgarse del insulto. He aquí, pues, el origen de esa noción del "insulto" y de todo ese procedimiento, tal como hoy aún se practica entre los "hombres de honor", excepto el insulto.

Eso nos explica también la profunda indignación obligada que sienten los "hombres de honor", cuando se oyen acusar de mentira, así como la venganza sangrienta que toman, lo cual parece tanto más extraño cuanto que la mentira es una cosa de todos los días. En Inglaterra especialmente, el hecho se ha elevado a la altura de una superstición profundamente arraigada. (Todo el que amenaza de muerte al que le acusa de mentira debiera, en realidad, no haber mentido nunca en su vida.) En efecto, en algunos procesos criminales

(1) Cuanto más despreciable es un hombre y más sirve de ludibrio, menos freno tiene su lengua. *De Constantia,* 11.

(2) *Diván:* ¿Por qué quejarte de tus enemigos? ¿Podrían ser jamás amigos tuyos unos hombres para los cuales una naturaleza como la tuya es, en secreto, una acusación eterna?

(1) *Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechys,* 1845.

de la Edad Media había un procedimiento aún más rápido; consistía en que el acusado replicaba al acusador: "Has mentido"; después de lo cual se apelaba inmediatamente al juicio de Dios; de ahí deriva el código del honor caballeresco; no ignoro que, nada más que con pensar en ello, sus cabellos se erizarían sobre sus cabezas, porque esta cosa es el *summum malum*, el mayor de todos los males de la tierra, más terrible que la muerte y la condenación. Puede suceder, en efecto, *horribile dictu*, que un individuo aplique a otro un aplauso o un golpe. Es una terrible catástrofe; produce una muerte tan completa del honor que, si se pueden curar en rigor por simples sangrías todas las demás lesiones del honor, éste, para una curación radical, exige que se mate completamente.

3.º El honor no se preocupa de lo que puede ser el hombre en sí y por sí, ni de la cuestión de saber si la condición moral de un ser nó puede modificarse algún día y otras pedanterías parecidas de escuela. Cuando el honor ha sido lastimado o se ha perdido por un momento, puede ser rehabilitado pronta e íntegramente, pero a condición de que se rehabilite lo más pronto posible; estao única panacea es el duelo. No obstante, si el autor de la lástima no pertenece a las clases sociales que profesen el código del honor caballeresco, o si ha violado ese código en alguna ocasión, hay una operación infalible que emprender, especialmente cuando la lástima ha sido causada por vías de hecho; si se está armado, consiste en herirle inmediatamente o, en rigor, una hora después; de esta manera se restablece el honor. Pero a veces se quiere evitar esta operación, porque se comprenden las molestias que de aquí podrían resultar; entonces, si no se está seguro de que el ofensor se somete a las leyes del honor caballeresco, se ha recurrido a un remedio paliativo que se llama *la ventaja*. Éste consiste, cuando el adversario ha sido grosero, en serlo mucho más que él; si por eso las injurias no

bastan se recurre a los golpes, y aún aquí hay un temperamento en el tratamiento del honor: se curan las bofetadas por bastonazos, éstos por latigazos de cara; contra estos últimos hay personas que recomiendan, como de una eficacia probada, escupir a la cara. Pero en los casos en que no se llegue a tiempo con esos remedios es preciso, sin falta, proceder a las operaciones sangrientas. Este método de tratamiento paliativo se basa, en el fondo, en la máxima siguiente:

4.º Del mismo modo que ser insultado es una vergüenza, así también insultar es un honor. Así, pues, que la verdad, el derecho y la razón estén parte de mi adversario, pero que yo le injurie; al punto se va al diablo con todos sus méritos; el derecho y el honor están de mi parte, y él, por el contrario, ha perdido el honor provisionalmente hasta que lo restablezca; ¿por el derecho y la razón creéis? No; por la pistola o la espada. Luego, desde el punto de vista del honor, la grosería es una cualidad que suple o domina a todas las demás; el más grosero tiene razón siempre: *quid multa?* Cualquier necedad, cualquier inconveniencia, cualquier infamia que se haya podido cometer, una grosería les quita ese carácter y los legitima al punto. Que en una discusión o en una simple conversación otro despliega un conocimiento más exacto de la cuestión, un amor más severo de la verdad, un juicio más sano, más razón; en una palabra, que saque a luz méritos intelectuales que nos hunden en la sombra, no podemos menos de borrar de un golpe todas esas superioridades, disfrazar nuestra indigencia de espíritu y ser superior haciéndose grosero u ofensor. Porque una grosería amenaza cualquier argumento y eclipsa a todo ingenio. Si, pues, nuestro adversario no se pone también de una parte y no replica con una grosería aún mayor, en cuyo caso llegamos al noble asalto por la *ventaja*, nosotros somos los victoriosos y el honor está de nuestra parte; verdad, instrucción, juicio, inteligencia, espíritu; todo

eso debe replegarse y huir ante la divina grosería. Así, pues, los "hombres de honor", desde el momento en que alguien emite una opinión distinta de la suya o despliega más razón de la que pueden poner en ejercicio, harán el gesto de montar inmediatamente a horcajadas sobre ese caballo de combate; cuando en una controversia carecen de argumentos que oponeros, buscarán alguna grosería, lo que hace el mismo oficio y es más fácil de encontrar, luego de lo cual se marchan triunfantes. Después de lo que acabamos de exponer, ¿no se tiene razón para decir que el principio del honor ennoblece el tono puro? La máxima de que acabamos de ocuparnos se funda a su vez en la siguiente, que es, propiamente dicho, el fundamento y el alma del presente código.

5.° El tribunal supremo de justicia, de aquélla ante la cual, en todos las diferencias tocante al honor, se puede apelar a cualquier otro ejemplo, es la fuerza, es decir, la animalidad. Porque toda grosería es, a decir verdad, una apelación a la animalidad, en el sentido de que pronuncia la incompetencia de la lucha de las fuerzas intelectuales o del derecho moral y que la reemplaza por la de las fuerzas físicas; en la especie *hombre,* que Franklin definió un *animal que fabrica utensilios (Toolmaking animal),* esta lucha se efectúa por el duelo, mediante las armas especialmente confeccionadas con ese fin, y produce una decisión sin apelación. Esta máxima fundamental está designada, como es sabido, por la expresión *derecho de la fuerza,* que implica una ironía, como en alemán la palabra *Aberwitz* (1), que es irónica; asimismo, el honor caballeresco debiera llamarse el *honor de la fuerza.*

6.° Al tratar del *honor burgués* lo hemos encontrado muy escrupuloso en los capítulos de lo tuyo y de lo mío, de las obligaciones contraídas y de la palabra dada; en cambio, el código natural profesa en todos esos pun-

(1) Absurdo.

tos los principios más noblemente liberales. En efecto, sólo hay una *palabra* a la cual no se debe faltar: es la "palabra de honor", es decir, la palabra por la cual se ha dicho: "por el honor", de donde resulta la presunción de que se puede faltar a cualquier otra palabra. Pero aún en el caso en que se hubiera violado su palabra de honor, el honor puede necesariamente salvarse por medio de la panacea, en cuestión, el duelo; nos vemos forzados a batirnos con los que sostienen que hemos dado nuestra palabra de honor. Además, no ha existido más que *una sola deuda* que haya que pagar sin falta; es la deuda de juego, que, por ese motivo, llama "una deuda de honor". En cuanto a las demás deudas, aunque se mezclasen judíos y cristianos, eso no perjudicaría en nada al honor caballeresco (1).

(1) Un manuscrito de Schopenhauer (dice el editor Julio Frauenstädt), intitulado *Adversaria,* contiene el primer proyecto de esta disertación bajo el título: *Bosquejo de una disertación sobre el honor.* He aquí este pasaje: "¡Ahí está ese código! Y he ahí el efecto extraño y grotesco que producen cuando se les reduce a nociones precisas y se les anuncia claramente esos principios, a los cuales obedecen aún hoy, en la Europa cristiana, todos los que pertenecen a lo que se llama buena sociedad y al que se llama buen tono. Lo mismo ocurre con muchos de aquellos a quienes esos principios han sido inoculados desde su tierna juventud por la palabra y por el ejemplo, en los que creen más firmemente todavía que en su catecismo; que les tributan la veneración más profunda y más sincera; que están dispuestos en cualquier momento a sacrificarles su felicidad, su reposo, su salud y su vida; que están convencidos de que su raíz está en la naturaleza humana, que son innatos, que existen *a priori* y son superiores a todo examen. Estoy lejos de querer penetrar en su corazón, pero debo declarar que eso no dice mucho a favor de su inteligencia. Así, pues, esos principios debieran convenir, menos que a cualquier otra, a esa clase social destinada a representar la inteligencia, a ser la sal de la tierra, y que se prepara en consecuencia para esa noble misión; quiero hablar de la juventud académica, que en Alemania obedece a esos preceptos más que cualquier otra clase. No vengo a llamar aquí la atención de los jóvenes

Todo espíritu de buena fe reconocerá a primera vista que este código extraño, bárbaro y ridículo del honor no puede tener su origen en la esencia de la naturaleza humana o en una manera sensata de examinar las relaciones de los hombres entre sí. Esto es lo que confirma también el dominio muy limitado de su autoridad; ese dominio, que data de la Edad Media, se limita a Europa, y aquí mismo no abarca más que la nobleza, la clase militar y sus émulos. Porque ni los griegos, ni los romanos, ni los pueblos asiáticos muy civilizados, ni en la antigüedad, ni en los tiempos modernos han sabido ni saben la primera letra de ese honor y de sus principios. Todos esos pueblos no conocen más que lo hemos llamado honor burgués. Entre ellos, el hombre no tiene otro valor que el que le da su conducta íntegra, y no la que le da lo que agrada a una mala lengua decir por su cuenta. Entre todos esos pueblos, lo que dice o hace un individuo puede aniquilar su *propio honor*, pero nunca

---

estudiantes sobre las consecuencias funestas o inmorales de esas máximas; ya se debe haber hecho eso muchas veces, y me limitaré a decir lo que sigue: Vosotros, cuya juventud ha sido alimentada con el idioma y la sabiduría de la Hélada y del Lacio, cuya inteligencia joven se ha tenido la buena precaución de ilustrar en edad temprana con rayos luminosos emanados de los sabios y de los nobles de la hermosa antigüedad, ¿cómo es que queréis comenzar la vida tomando por regla de conducta ese código de la sinrazón y de la brutalidad? Ved ese código, cuando se le reduce a nociones claras, como yo lo he hecho, ¡cómo está extendido allá a vuestra vista en su lastimosa nulidad! Hacedle la piedra de toque, no de vuestro corazón, sino de vuestra razón. Si ésta no lo rechaza, entonces vuestra cabeza no es apta para cultivar un campo donde las cualidades indispensables son una fuerza enérgica de juicio que rompa fácilmente los lazos del prejuicio, y una razón perspicaz que sepa distinguir claramente lo verdadero de lo falso, aun allí donde la diferencia está profundamente oculta, y no, como aquí, donde está palpable; si así es, mis buenos amigos, buscad algún otro medio honrado de sacaros del apuro en el mundo, haceos soldados o aprended algún oficio, porque todo oficio es oro.

el de otro. Un golpe, en todos estos pueblos, no es otra cosa que un golpe, tal como puede darlo cualquier caballo o cualquier asno, y más peligrosa aún; un golpe podrá, en ocasiones, despertar la cólera o inclinar a vengarse inmediatamente; pero no tiene nada de común con el honor. Esas naciones no tienen libros donde se enumeren los golpes o las injurias, así como las *satisfacciones* que se han dado o que se ha desdeñado de dar. Por lo que atañe a bravura y desprecio de la vida, no ceden en nada a la Europa cristiana. Los griegos y los romanos eran seguramente héroes acabados, pero ignoraban plenamente el *point d'honneur*. El duelo no era en ellos asunto de las clases nobles, sino de viles gladiadores, de esclavos abandonados y de criminales condenados, a quienes excitaban a batirse, haciéndoles alternar con bestias feroces, para la diversión del pueblo. Con la introducción del cristianismo, los juegos de gladiadores fueron abolidos, pero en su lugar, y en pleno cristianismo, se ha iniciado el duelo por intermedio del juicio de Dios. Si los primeros eran un sacrificio cruel ofrecido a la curiosidad pública, el duelo es también un sacrificio muy cruel, al prejuicio general, sacrificio en que no se inmolan criminales, esclavos o encarcelados, sino hombres libres y nobles.

Una multitud de rasgos que la historia nos ha conservado, demuestran que los antiguos ignoraban en absoluto ese prejuicio. Cuando, por ejemplo, un jefe teutón provocó a Mario en duelo, este héroe le respondió que "si estaba cansado de la vida, no tenía más que colgarse", proponiéndole, sin embargo, un meritísimo gladiador con el cual pudiera batallar a gusto (1). Leemos en Plutarco (2) que Euribíades, comandante de la flota, en una discusión con Temístocles, alza el bastón para pegarle; no vemos que éste sacase su espada, sino que dijo: "Pega,

---

(1) Freinsh., *Suplementa in Lirium*, LXVIII, 12.
(2) *Themistocles*, 11.

pero escucha". ¡Qué indignación debe sentir el lector que sea "hombre de honor" al no encontrar en Plutarco la mención de que el cuerpo de oficiales atenienses declarase inmediatamente no querer servir más a las órdenes de ese Temístocles! Así dice con razón un escritor francés moderno: *Si quelqu'un s'avisait de dire, que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié... Cicerón n'etait pas un homme d'honneur non plus* (1). Además, el pasaje de Platón (2) sobre los golpes, es decir, las vías de hecho, prueba bastante que en esta materia los antiguos no sospechaban siquiera ese sentimiento del puntillo de honor caballeresco. Sócrates, a consecuencia de sus numerosas disputas, estuvo muchas veces expuesto a recibir golpes, que soportaba con tranquilidad; un día recibió una patada, la aceptó sin incomodarse, y dijo a uno que se extrañaba de eso: "Si un asno me hubiese pegado, ¿iría a pedirle satisfacciones?" (3). Otra vez, como alguien le dijese: "Ése os combate; ¿no os injuria?", le respondió: "No, porque lo que dice no se aplica a mí" (4). Stobeo (5) nos ha conservado un largo pasaje de Musonio que permite darse cuenta de la manera como los antiguos afrontaban las injurias; no conocían otro medio de obtener satisfacción que acudiendo a los tribunales, y los sabios hasta desdeñaban éste. Puede verse en el *Gorgias* de Platón (6) que, en efecto, esa era la única reparación exigida para

(1) Durand, *Soirées litteraires*, II, 300, Rouen, 1828 *(a)*.
(2) *De legibus*, IX, las seis últimas páginas y XI, 131, edición Riport.
(3) Diógenes Laercio, II, 21.
(4) *Ibídem*, 36.
(5) *Florilegium*, edición Gaisbord, I, 327-330.
(6) Página 86, ed. Bipont.

(a) La traducción del pasaje frances es. *Si alguien se aventurase a decir que Demóstenes fue un hombre de honor, se sonreiría de compasión Cicerón no era tampoco un hombre de honor.*

una bofetada; allí encontramos también (1) reproducida la opinión de Sócrates. Eso resulta también de lo que cuenta Aulo Gelio (2), de un tal Lucio Veracio, que se entretenía por jugueteo y sin motivo alguno, en dar una bofetada a los ciudadanos romanos que encontraba por la calle; para evitar muchas formalidades, se hacía acompañar, a este efecto, de un esclavo, portador de un saco de monedas de cobre y encargado de pagar inmediatamente, al traseúnte asombrado, la indemnización legal de 25 ases. Crates, el célebre filósofo cínico, había recibido del músico Nicodromo una bofetada tan terrible, que su rostro estaba tumefacto y esquimosado; entonces se grabó en la frente una planchita con esta inscripción: "Nicodromo lo ha hecho"; con lo que cubrió de vergüenza a aquel tocador de flauta por haber cometido tal brutalidad (4) con un hombre a quien Atenas reverenciaba al igual de un Dios lar (4). A este propósito tenemos una carta de Diógenes de Sinopes, dirigida a Melesipo, en la cual, después de haber contado que fue apaleado por atenienses beodos, agrega que no le importa absolutamente nada. Séneca en su libro *De constantia sapientis*, desde el capítulo X hasta el fin, trata detalladamente del ultraje *(contumelia)* para establecer que el sabio lo desprecia. En el capítulo XIV, dice: *At sapiens colaphis percussus, quid faciet? Quod Cato, cum illi os percussum esset: non excanduit, non vindicavit injuriam: nec remisit quidem, sed factam negavit* (5).

"¡Si, exclamais; pero eran sabios!" ¿Y vosotros sois necios? Conformes... Vemos, pues, que todo ese principio del honor caballeresco era desconocido de los anti-

(1) Página 133.
(2) XX, 1.
(3) Diógenes Laercio, VI, 89.
(4) Apulello, *Florida*, 126, edición Bipont.
(5) "Mas el sabio abofeteado, ¿qué hará? Lo que Catón cuando le hirieron en el rostro: no se encendió en cólera, no vengó la injuria; ni la perdonó tampoco, sino que negó que se le hubiera hecho."

guos, precisamente porque examinaban las cosas bajo su aspecto natural, sin prevenciones y sin dejarse mantear por siniestras e impías chirigotas de esa especie. Así, pues, en un golpe en la cara no veían nada más que lo que es en realidad, un prejuicio físico, mientras que para los modernos, es una catástrofe y un tema de tragedias, como, por ejemplo, en el *Cid*, de Corneille, y en un drama alemán más reciente, intitulado *La fuerza de las circunstancias*, pero que debiera llamarse más bien *La fuerza del prejuicio*. Pero si un día se da una bofetada en la Asamblea Nacional de París, entonces la Europa entera se agita. Las reminiscencias clásicas, así como los ejemplos de la antigüedad, referidos más arriba, deben haber puesto en muy mala disposición a los "hombres de honor"; les recomendamos, como antídoto, que lean en *Jacques le fataliste*, la obra maestra de Diderot, la historia del señor Desglands (1); encontrarán un tipo

(1) El editor alemán dice que en su *Slike einer Abhandlung ilber die Ehre (Bosquejo de una disertación sobre el honor)*, citada ya más arriba y contenida en el *Manuscrito Adversaria*, Schopenhauer resume esta historia como sigue: "Dos hombres de honor, uno de los cuales se llamaba Desglands, cortejaban a la misma mujer; están sentados a la mesa uno junto a otro y enfrente de la dama, cuya atención trata de atraerse Desglands con los más animados discursos; entre tanto, los ojos de la persona amada buscan constantemente al rival de Desglands y oye distraída lo que éste dice. Los celos provocan en Desglands, que tiene en la mano un huevo, una contracción espasmódica; el huevo estalla y el contenido salta a la cara del rival. Éste hace un gesto con la mano, pero Desglands la coge y le dice al oído: *La tengo por recibida*. Se hace un profundo silencio. Al día siguiente, Desglands se presenta con la mejilla derecha cubierta por un gran retal de tafetán negro. Verificóse el duelo y el rival de Desglands fue herido gravemente, pero no mortalmente. Desglands disminuyó entonces su tafetán negro en algunas líneas. Después de la cura del rival, segundo duelo; ·Desglands le hirió de nuevo, y acortó su emplasto. Así cinco o seis veces seguidas; después de cada duelo, Desglands disminuía el retal del tafetán, hasta la muerte del rival."

excepcional de honor caballeresco moderno que podrá deleitarles y edificarles a la vez.

De todo lo que precede, resultan pruebas suficientes de que el principio del honor caballeresco no es un principio primitivo, basado en la naturaleza propia del hombre; es artificial, y su origen es fácil de descubrir. Es hijo de esos siglos en que los puños estaban más ejercitados que los cerebros, y en que los sacerdotes tenían la razón encadenada; finalmente, de esa Edad Media tan ensalzada y de su caballería. En efecto, en aquella época, Dios no sólo tenía la misión de velar por nosotros; debía también juzgar por nosotros. Así, las causas judiciales delicadas se decidían por las *ordalías* o juicios de Dios, que consistían, con pocas excepciones, en los combates singulares, no sólo entre caballeros, sino hasta entre burgueses, como lo demuestra un lindo pasaje del *Enrique VI*, de Shakespeare (1). El combate singular o juicio de Dios era una instancia superior a la cual se podía apelar de toda sentencia judicial. De esta manera, en lugar de la razón, era la fuerza y la destreza físicas, o dicho de otra manera, la naturaleza animal, la que se erigía en tribunal, y no era lo que un hombre había hecho, sino lo que le había sucedido, lo que decidía si tenía razón o no, exactamente igual que procede el principio de honor caballeresco, aún hoy en vigor. Si se conservasen dudas sobre este origen del duelo y de sus formalidades, bastaría, para disiparlas por completo, leer la excelente obra de Mellingen, *The history of duelling*, 1849. Aún en nuestros días, entre las personas que conforman su vida a esos preceptos (sabido es que por lo general, no son precisamente ni la más instruidas ni las más razonables), hay algunas para quienes el resultado del duelo representa, efectivamente, la sentencia divina, en la diferencia que ha provocado el combate; esa es,

(1) Segunda parte, acto II, escena III.

evidentemente, una opinión nacida de una larga transmisión hereditaria y tradicional.

Abstracción hecha de su origen, el principio de honor caballeresco tiene por objeto inmediato hacerse tributar, por la amenaza de la fuerza física, los testimonios exteriores de aprecio que se cree muy difícil o superfluo adquirir realmente. Es poco más o menos como si uno calentase con su mano la bola de un termómetro y quisiese demostrar, por la ascensión de la columna de mercurio, que su habitación está bien caldeada. Examinándolo más de cerca, he aquí en principio: del mismo modo que el honor burgués, que tiene por objeto las relaciones pacíficas de los hombres entre sí, consiste en la opinión de que merecemos plena *confianza,* porque respetamos escrupulosamente los derechos de cada cual, así también el honor caballeresco consiste en la opinión de que somos *de temer,* pues estamos decididos a defender a ultranza nuestros propios derechos. La máxima de que vale más inspirar el temor que la confianza, no sería tan falsa, en vista del poco caso que se puede hacer de la justicia de los hombres, si viviésemos en el estado natural en que cada cual debe por sí mismo defender su persona y sus derechos. Pero no tiene aplicación en nuestra época de civilización, en que el Estado toma a su cargo la protección de la persona y de la propiedad; viene a ser como esos castillos y ruinas de la época del Derecho manual, inútiles y abandonados en medio de campos bien cultivados, de animadas carreteras y hasta de vías férreas. El honor caballeresco, por lo mismo que profesa la máxima precedente, se ha relegado necesariamente en esos prejuicios a la persona que el Estado no castiga sino ligeramente o no castiga en absoluto, en virtud del principio·

De minimis lex non curat (1), pues esos delitos sólo causan un daño insignificante, y a veces no son más

(1) "La ley no se cuida de las cosas ínfimas".

que simples pantomimas. Para conservar su dominio en una esfera muy elevada, el Estado ha atribuido a la persona un valor cuya exageración es desproporcionada a la naturaleza, a la situación y al destino del hombre; lleva este valor hasta hacer del individuo algo sagrado, y, pareciéndole muy insuficientes las penas infligidas por el Estado contra las ofensas insignificantes a las personas, se encarga de castigarlas por sí mismo, siempre con castigos corporales y hasta con la muerte del ofensor. Hay, indudablemente, en el fondo el orgullo más desmesurado y el ensorberbecimiento más repulsivo en olvidar la naturaleza real del hombre y pretender revestirle de una inviolabilidad y de una irreprochabilidad absolutas. Pero todo hombre decidido a mantener tales principios por la violencia y que profesa la máxima: *Quién me insulta o me pega, debe perecer,* merece por eso ser expulsado de cualquier país (2). Es

(2) El hor : caballeresco es hijo del orgullo y de la locura. (La verdad opuesta a estos principios está claramente expresada en la comedia *El Príncipe Constante* con estas palabras: *Esa es la herencia de Adán.)* Es chocante que este orgullo extremado sólo se observe en el seno de esa religión que impone a sus adictos la extremada humildad; ni las épocas anteriores ni las otras partes del mundo conocen ese principio del honor caballeresco. Sin embargo, no hay que atribuir la causa de esto a la religión, sino al régimen feudal bajo cuyo imperio todo noble se consideraba como un soberano en pequeño; no reconocía entre los hombres ningún juez que estuviese sobre él; aprendía a atribuir a su persona una inviolabilidad y una santidad absoluta; por eso todo atentado contra esa persona, como un golpe o una injuria, le parecían un crimen que merecía la muerte. Así, pues, el principio del honor y el duelo eran, en un principio, una cuestión que sólo pertenecía a los nobles; más tarde se extendió a los militares, a los cuales se unieron después a veces, pero de una manera constante, las otras clases más elevadas, con el fin de no sufrir desprecios. Las ordalías, aunque hayan dado nacimiento a los duelos, no son el origen del principio del honor; no son más que su consecuencia y su aplicación; todo el que no reconoce a ningún hombre el derecho de juzgarle apela al Juez divino.

verdad que se anticipan toda clase de pretextos para defender este orgullo inconmesurable. De dos hombres intrépidos, se dice, ninguno cederá; en la más ligera colisión, llegarían a las injurias, luego a los golpes, y, por último, al asesinato; es, pues, preferible, por respeto a las conveniencias, saltar los grados intermedios y recurrir inmediatamente a las armas. Los detalles del procedimiento se han formulado con tal motivo en un sistema de una pedantería rígida, que tiene sus leyes y sus reglas y que es la fuerza más lúgubre del mundo; se puede ver en ese sistema, sin duda alguna, el panteón glorioso de la locura. Pero el mismo punto de partida es falso; en las cosas de mínima importancia (quedando siempre los asuntos graves diferidos a la decisión de los tribunales), de dos hombres intrépidos habrá siempre uno que ceda, el más cuerdo; cuando no se trata más que de opiniones, no se ocupará apenas de ello. Encontramos la prueba de esto en el pueblo, o, por mejor decir, en todas las numerosas clases sociales que no admiten el principio del honor caballeresco; aquí las diferencias siguen su curso natural, y, sin embar-

---

Las mismas ordalias no pertenecen exclusivamente al cristianismo; existen en el brahmanismo, aunque las más de las veces en épocas remotas, si bien todavía hoy quedan vestigios. (Hasta aquí la nota de Schopenhauer; a continuación el editor alemán, que es un meritísimo erudito a quien el filósofo de *Das Welt als Wille und Vorstellund* encargó a su muerte de la publicación de sus obras, pone la nota siguiente: *Nota del editor.* Las palabras contenidas en el paréntesis: *esa es la herencia de Adán,* se encuentran en *El Príncipe Constante,* jornada III, escena VIII.

Don Juan.—Por alcanzar este pan.
que traerte, me han seguido
los moros, y me han herido
con los palos que me dan.

Don Fernando.—Esa es la herencia de Adán.

A continuación inserta la fiel y correctísima traducción alemana de Schelegel.

go, el homicidio es cien veces menos frecuente que en la fracción mínima, 1 por 100 apenas, que se somete a ello; las mismas riñas son raras. Se supone, además, que este principio, con sus duelos, es una columna que sostiene el buen tono y los hermosos modales en la sociedad; que es un baluarte que pone al abrigo de los ataques de la brutalidad y de la grosería. Sin embargo, en Atenas, en Corinto, en Roma, había buena y hasta muy buena sociedad, modales elegantes y buen tono, sin que hubiese sido necesario implantar el honor caballeresco a guisa de coco. Puede decirse, con verdad, que las mujeres no reinaban en la sociedad antigua como entre nosotros.

Además del carácter frívolo y pueril que toma así la conversación, puesto que se destierra todo asunto de conversación seria, la presencia de las mujeres en nuestra sociedad contribuye seguramente, en gran parte, a conceder al valor personal el dominio sobre otra cualquier cualidad, siendo así, que, en realidad es un mérito muy subordinado, una simple virtud de subteniente, en la cual los mismos animales nos son superiores. En efecto, ¿no se dice "valeroso como un león"? Pero hay más; al contrario de la aserción anteriormente reproducida, el principio del honor caballeresco es a menudo el refugio seguro de la perversidad y de la poca honradez en los negocios graves, y al mismo tiempo, en los insignificantes, un asilo de la insolencia, de la impudencia y de la grosería; por la sencilla razón de que nadie se cuida de arriesgar su vida queriendo castigarlas. En testimonio, vemos el duelo en todo su apogeo y practicado con la seriedad más sanguinaria, precisamente en esta nación que, en sus relaciones políticas y financieras, ha revelado una falta de honradez real; a los que han hecho la prueba puede preguntárseles de qué naturaleza son las relaciones privadas con los individuos de esta nación. Por lo que atañe a su

urbanidad y a su cultura social, tienen desde larga fecha gran celebridad como modelos negativos.

Todos esos motivos que se alegan están, pues, mal fundados. Podría afirmarse con más razón que, así como el perro gruñe cuando se le gruñe y acaricia cuando se le acaricia, así también está en la naturaleza del hombre devolver hostilidad por hostilidad y exasperarse e irritarse con las manifestaciones de desdén o de odio. Cicerón lo ha dicho ya: *Habet quendan aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt* (1). En efecto; en ninguna parte del mundo (si exceptuamos algunas sectas piadosas) se sufren con calma las injurias, y con mayor razón los golpes. Sin embargo, la naturaleza no nos enseña nada que exceda a una represalia equivalente a la ofensa; no nos enseña a castigar de muerte al que nos acusase de mentira, de necedad o de cobardía. La antigua máxima germana: *A una bofetada, una puñalada,* es una superstición caballeresca repulsiva. En todo caso, a la cólera pertenece devolver o vengar las ofensas, y no sólo al honor o al deber, a los cuales el principio del honor caballeresco impone su obligación. Es muy cierto que una acusación no ofende sino en cuanto que hiere; lo que lo demuestra es que la menor alusión, apuntando al blanco, hiere mucho más profundamente que la acusación más grave cuando no es fundada. Por consiguiente, todo el que tiene la conciencia segura de no haber merecido una acusación puede desdeñarla, y la desdeñará. El principio del honor le exige, por el contrario, que revele una susceptibilidad que no siente y que vengue con la sangre ofensas que no le hieren en manera alguna. Es tener una opinión deleznable de su propio valor tratar de ahogar toda palabra que tienda a ponerla en duda. El verdadero aprecio de sí mismo dará

(1) Tiene cierto aguijón la injuria, que muy difícilmente pueden soportar ni aun los varones prudentes y buenos.

la calma y el desdén real de las injurias; a falta suya, la prudencia y la buena educación nos mandan salvar las apariencias y disimular nuestra cólera. Si, además, llegamos a despojarnos de esa superstición del principio del honor caballeresco; si nadie admitiese nunca que un insulto fue capaz de quitar o de restituir nada al honor; si se estuviese convencido de que un agravio, una brutalidad o una grosería no pudieran justificarse al instante por la prisa que se pondría en dar satisfacción, es decir, a batirse, entonces todo el mundo llegaría inmediatamente a comprender que, cuando se trata de invectivas y de injurias, es el vencido quien sale vencedor de ese combate, y que, como dice Vicenzo Monti, hay injurias como procesiones de iglesias, que vuelven siempre a su punto de partida. No bastaría ya, entonces como ahora, lanzar una grosería para poner el derecho de su parte; el juicio y la razón tendrían entonces una autoridad muy distinta, mientras que hoy, antes de hablar, deben ver si chocan con la opinión de los espíritus limitados y de los imbéciles a quienes irrita y alarma ya su sola aparición, sin lo cual, la inteligencia puede encontrarse en el caso de jugar, en un golpe de dados, la cabeza donde reside, contra el cerebro mezquino, dónde se alberga la estupidez. Entonces la superioridad intelectual ocuparía realmente en la sociedad la primacía que se debe y que hoy se da, aunque de una manera disfrazada, a la superioridad física y al valor en la asechanza; habría también, para los hombres eminentes, un motivo de menos para huir de la sociedad, como lo hacen actualmente. Ese cambio daría origen *al verdadero buen tono* y fundaría la *verdadera buena sociedad,* en la forma en que, sin duda, ha existido en Atenas, en Corinto y en Roma. A quien quiera conocer un ejemplar, recomiendo que lea el *Banquete,* de Jenofonte.

El último argumento a la defensa del Código caballeresco será, indudablemente, concebido así: "¡Vamos

pues! Pero entonces un hombre podría, ¡Dios nos guarde!, dar un golpe a otro hombre". A lo cual, yo podría responder, sin frases, que el caso se ha presentado muy a menudo en esos 999 por 1.000 de la sociedad, en la cual ese Código no se admite sin que un solo individuo haya muerto, mientras que, en los que siguen sus preceptos, cada golpe en la regla se convierte en un asunto mortal. Pero quiero examinar la cuestión más detalladamente. Me he tomado muy a menudo el trabajo de encontrar en la naturaleza animal e intelectual del hombre alguna razón válida o simplemente plausible, fundada, no en modos de hablar, sino en nociones claras, que pueda justificar la convicción, arraigada en una porción de la especie humana, de que un golpe es una cosa horrible; todas mis investigaciones han sido inútiles. Un golpe no es, y no será nunca, más que un mal físico insignificante, que cualquier hombre puede ocasionar a otro, sin demostrar nada con eso, sino que es más fuerte o más mañoso, o que el otro no estaba en guardia. El análisis no demuestra nada. Además, veo a ese mismo caballero, para quien un golpe recibido de la mano de un hombre parece el mayor de todos los males, recibir un golpe, diez veces más violento, de su caballo, y asegurar, arrastrando la pierna y disimulando su dolor, que no es nada. Entonces he supuesto que dependía de la mano del hombre. Sin embargo, veo a nuestro caballero, en un combate, recibir de la mano de un hombre estocadas y asegurar todavía que son bagatelas que no merecen la pena de que se hable de ellas. Más tarde sé que golpes de plato de barro no son, poco más o menos, tan terribles como bastonazos, de tal manera que, muy recientemente aún, los discípulos de las escuelas militares sufrían los primeros y nunca los otros. Pero hay más: a una recepción de caballeros, el golpe de plato de barro es un honor grandísimo. Y he aquí que he agotado todos mis motivos psicológicos y morales, y no me queda más que considerar la

cosa como una antigua superstición, profundamente arraigada, como un nuevo ejemplo, al lado de tantos otros, de todo lo que se puede hacer creer a los hombres. Eso es lo que demuestra el hecho conocidísimo de que en China los bastonazos son un castigo civil, muy frecuentemente empleado aún para con los funcionarios de todos los grados; lo que demuestra que la naturaleza humana en los países remotos, aun entre las personas más civilizadas, habla como entre nosotros (1).

Además, un examen imparcial de la naturaleza humana nos enseña que *pegar* es tan natural al hombre como morder lo es a los animales carnívoros, y dar cornadas a las bestias de cuernos: el hombre es, propiamente hablando, un animal *que pega*. Por eso nos rebelamos cuando a veces sabemos que un hombre ha mordido a otro; por el contrario, dar o recibir golpes, es en el hombre un efecto tan natural como frecuente. Se comprende fácilmente que las personas de una educación superior traten de sustraerse a esos efectos, dominando recíprocamente su inclinación natural. Pero hay crueldad en hacer creer a una nación entera, o sólo a una clase de individuos, que recibir un golpe es una desgracia terrible, que debe ser seguido de asesinato y homicidio. Hay demasiados males reales en este mundo para que se permita aumentar su número y crearlos imaginarios, que traen consigo otros demasiados reales; eso es lo que hace ese necio y peligroso prejuicio. Como consecuencia, no puede hacer otra cosa que desaprobar los gobiernos y los cuerpos legislativos que le vengan en auxilio trabajando con ardor por hacer abolir, en lo civil como en lo militar, los castigos corporales. Creen obrar con eso en interés de la humanidad,

(1) *"Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est pour ainsi dire, le pain quotidien de Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec actions de grâces." Lettres edificantes et curieuses*, edición de 1819, vol. II, pág. 454.

cuando por el contrario, trabajan en consolidar ese extravío desnaturalizado y funesto, al cual ya se han sacrificado tantas víctimas. Para todas las faltas, aun las más graves, infligir golpes es el castigo que en el hombre se presenta primero al espíritu; es, pues, el más natural; quién no se somete a la razón, se someterá a los golpes. Castigar con un bastonazo moderado al que no se puede herir en su fortuna, cuando no la tiene, ni en su libertad, cuando se necesitan sus servicios, es un acto tan justo como natural. Así, pues, no se da ninguna buena razón: se contenta uno con invocar la *dignidad del hombre*, manera de hablar que no se apoya en ninguna noción clara, sino siempre en el fatal prejuicio de que hablábamos antes. Un hecho reciente, de los más cómicos, viene a confirmar ese estado de cosas; muchos Estados acaban de reemplazar en el ejército los bastonazos por los golpes de lata; éstos últimos, lo mismo que los otros, producen, indudablemente, un dolor físico, y no se consideran, sin embargo, como infamantes ni deshonrosos.

Al estimular así el prejuicio que nos ocupa, se alienta al mismo tiempo el principio del honor caballeresco y el duelo, mientras que, por otra parte, se esfuerzan, o más bien pretenden esforzarse en abolir el duelo por medio de leyes (1). Así, pues, vemos ese fragmento del derecho del más fuerte, transportado a través de los tiempos, de la Edad Media hasta en el siglo XIX, exhibirse aún hoy escandalosamente a plena luz; por fin, es tiempo de expulsarlo ignominiosamente. Hoy día, cuando está prohibido excitarse metódicamente a perros o gallos, a batirse unos con otros (en Inglaterra, al menos, esos combates se castigan), nos es dado ver criaturas humanas excitadas a pesar suyo, a combates a muerte; ese ridículo prejuicio, ese prejuicio absurdo del honor caballeresco, sus estúpidos representantes y sus campeones son quienes, por la primer miseria que ocurre, imponen a los hombres la obligación de batirse entre sí como gladiadores. Propongo a los juristas alemanes que reemplacen la palabra *Durll*, derivada, probablemente, no del latín *duellum*, sino del español *duelo*, pena, queja, lamentación, por la palabra *Rittersetze* (combate de caballeros, como se dice: peleas de gallos o de *bull-dogs)*. Hay, seguramente, amplia materia para reír al ver el porte pedante con que se verifican todas esas locuras. No es menos repulsivo que ese principio, con su código absurdo, constituya un Estado en el Estado, que, no reconociendo otro derecho que el del más fuerte, tiraniza a las clases sociales que están bajo su dominio, estableciendo un tribunal permanente de la Santa Wehme; cada cual puede ser citado por el otro a comparecer a ese tribunal; los motivos de la citación, fáciles de encontrar, hacen el oficio de esbirros del tribunal, y la sentencia pronuncia la pena de muerte con-

(1) He aquí, a mi juicio, cuál es el verdadero motivo por el cual los gobiernos no se esfuerzan más que en la apariencia en proscribir los duelos, cosa muy fácil, especialmente en las universidades, de donde resultan que pretenden no poder conseguirlo; el Estado no está en condiciones de pagar los servicios de sus oficiales y de sus empleados civiles a su valor íntegro en dinero: así, pues, hace consistir la otra mitad de sus emolumentos en *honor*, representado por títulos, uniformes y condecoraciones. Para conservar ese precio ideal a una tasa elevada es preciso, por todos los medios, mantener, avivar y hasta exaltar algo el sentimiento del honor; como a este efecto el honor burgués no basta, por la sencilla razón de que es la propiedad común de todo el mundo, se apela al auxilio del honor caballeresco, que se estimula como hemos demostrado. En Inglaterra, donde los sueldos de los militares y de los civiles son mucho más fuertes que en el continente, no se necesita ese recurso; así, desde hace unos veinte años especialmente, el duelo está allí casi abolido por completo, y en las raras ocasiones en que aún se provoca, se burlan de él como de una locura. Es cierto que la gran *Anti-duelling-Society*, que cuenta entre sus miembros una multitud de *lords*, de almirantes y de generales, ha contribuido mucho a ese resultado, y el Moloch tiene que carecer de víctimas.

tra las dos partes. Es, naturalmente, la guarida desde el fondo de la cual el ser más despreciable, con la sola condición de pertenecer a las clases sometidas a las leyes del honor caballeresco, podrá amenazar y hasta matar a los hombres más nobles y mejores, que son, precisamente, aquellos quienes odia. Ya que hoy la justicia y la policía han ganado bastante autoridad para que un pícaro no pueda detenernos en el camino real y gritarnos: ¡La bolsa o la vida!, sería tiempo de que el buen sentido ejerciese también bastante autoridad para que el primer pícaro no pudiese, en medio de nuestra existencia más pacífica, molestarnos, gritando: ¡La honra o la vida! Hay que descargar, por fin, a las clases superiores del peso que las abruma; hay que librarnos del todo de esta angustia de saber que podemos, en cualquier instante, ser llamados a pagar con nuestra vida la brutalidad, la grosería, la necedad o la perversidad de un individuo que haya tenido el gusto de desencadenarlas contra nosotros. Es repugnante, es vergonzoso ver a dos jóvenes sin seso y sin experiencia, obligados a expiar con su sangre su menor querella. He aquí un hecho que demuestra a qué altura se ha elevado la tiranía de este Estado en el Estado, y adónde ha llegado el poder de ese prejuicio; se han visto a menudo a personas que se matan de desesperación por no haber podido restablecer su honor caballeresco ofendido, ya porque el ofensor era de posición demasiado elevada o demasiado ínfima, ya por cualquier otra causa de desproporción que hacía imposible el duelo, ¿no es tragi-cómica esa muerte? Todo lo que es falso y absurdo se revela finalmente, porque, llegado a su desarrollo perfecto, da como flor una contradicción; de igual manera, en el caso actual, la contradicción se explana bajo la forma de la más rigurosa antinomia; en efecto, el duelo está prohibido al oficial, y, sin embargo, éste está castigado con destitución cuando, en caso adverso, se niega a batirse.

Ya que estoy en esto, quiero ir más lejos con mi manera franca de hablar. Examinada con cuidado y sin pretensión esta gran diferencia que se hace pregonar tan en voz alta, entre matar a su adversario en un combate al aire libre y en armas iguales o por asechanza, está fundada simplemente en que, como hemos dicho, este Estado en el Estado no reconoce otro derecho que el del más fuerte, y forma la base de su código después de haberlo elevado a la altura de un juicio de Dios. Lo que se llama, en efecto, un combate leal no demuestra otra cosa, a no ser que es uno *más fuerte* o *más mañoso*. La justificación que se busca en la publicidad del duelo presupone, pues, que el *derecho del más fuerte* es realmente un *derecho*. Pero, en realidad, la circunstancia de que mi adversario sepa defenderse mal me da la *posibilidad*, pero no el *derecho*, de matarle; ese derecho, o dicho de otra manera, mi *justificación moral*, sólo puede deducirse de los motivos que tengo para quitarle la vida. Admitamos ahora que estos motivos existan y sean suficientes: entonces no hay razón alguna para preocuparse de quién de nosotros dos maneja mejor la pistola o la espada, entonces es indiferente que yo le mate de esta o de la otra manera, por delante o por detrás. Porque, moralmente hablando, el derecho del más fuerte no tiene más peso que el derecho del más astuto, y este último es el que se emplea cuando se mata en una riña; aquí el derecho del puño vale exactamente lo que el derecho del cerebro. Notemos, además, que en el mismo duelo practicánse ambos derechos, porque todo corte en la esgrima es una astucia. Si me tengo por moralmente autorizado para quitar la vida a un hombre, es una necedad abandonarme a la casualidad de que sepa manejar las armas mejor que yo, porque en ese caso, él es quien después de haberme ofendido, me matará desahogadamente. Rousseau es de opinión que debe vengarse una ofensa, no por el duelo, sino por el asesinato; emite esta opinión en la

nota 21, tan misteriosamente concebida, del IV libro del Emilio. Pero aún está muy imbuida del prejuicio caballeresco que considera la acusación de mentira como justificadora del asesinato, siendo así que debiera saber que todo hombre ha merecido esta acusación innumerables veces y él mismo el primero y en alto grado. Es evidente que ese prejuicio que autoriza a matar al ofensor con la condición de que el combate se haga al aire libre y con armas iguales, considera el derecho de la fuerza como si fuese realmente un derecho, y el duelo como un juicio de Dios. El italiano que, inflamado de cólera, cose a cuchilladas al hombre que le ha ofendido, obra, al menos, de una manera lógica y natural; es más astuto, pero no más perverso que el que se bate en duelo. Si se me quisiera objetar que lo que me justifica de matar a mi adversario en duelo es que él, por su parte, se esfuerza en hacer otro tanto, yo respondería que al provocarle le he puesto en el caso de legítima defensa. Ponerse así mutua e intencionadamente en el caso de legítima defensa, no significa en el fondo otra cosa que buscar un pretexto plausible para el asesinato. Se podría encontrar una justificación en la máxima *Volenti non fit injuria* (1), ya que se arriesga la vida de común acuerdo: pero a eso se puede replicar que *volens* no es exacto, porque la tiranía del principio de honor caballeresco y de su código absurdo, es el alguacil que ha conducido a los dos campeones, o al menos a uno de los dos, ante ese tribunal sanguinario de la Santa-Wehme *(Behmgericht)*.

Me he extendido ampliamente sobre el honor caballeresco; pero lo hice con buena intención y porque la filosofía es el único Hércules que puede combatir los monstruos morales e intelectuales que hay en la tierra. Dos cosas distinguen principalmente el estado de la sociedad moderna y el de la sociedad antigua, y eso con

(1) "No se hace agravio al que lo consiente".

detrimento de la primera, a las cuales dan esas dos cosas un tinte serio, sombrío, siniestro, que no velaba a la antigüedad, lo cual hace que ésta aparezca cándida y serena como la mañana de la vida. Esas dos cosas son: el principio del honor caballeresco y el mal venéreo, *par nóbile fratrum!* (1). Ambas han envenenado "la discordia y la amistad" de la vida. En realidad, la influencia del mal venéreo es mucho más extensa de lo que a primera vista parece, porque esta influencia no sólo es física, sino también moral. Desde que el carcaj del amor lleva así flechas envenenadas, se ha introducido en la relación mutua de los sexos un elemento heterogéneo, hostil, que llamaré diabólico, elemento que hace que ese amor esté impregnado de una sombría y tímida desconfianza; los efectos indirectos de esa alteración en el fundamento de esa sociedad humana, se dejan sentir igualmente en grados diversos, en todas las demás relaciones sociales; pero su análisis detallado me llevaría demasiado lejos. Análoga, aunque de naturaleza distinta, es la influencia del principio del honor caballeresco, esa fuerza seria que hace a la sociedad moderna rígida, lúgubre e inquieta, ya que toda palabra fugitiva se analiza y se rumia. Mas ¡no es eso todo!, ese principio es un Minotauro universal, al que hay que sacrificar anualmente un gran número de hijos de buenas familias, elegidos, no en un solo Estado, como para el monstruo antiguo, sino en todos los países de Europa. Así, pues, ya es tiempo de atacar valerosamente y cuerpo a cuerpo a la primera, como yo acabo de hacerlo. ¡Ojalá el siglo XIX extermine a esos dos monstruos de los tiempos modernos! (2). No desesperemos de ver a los mé-

(1) "¡Noble pareja de hermanos!..."

(2) Cuando esto escribía Schopenhauer, todavía podía tener algunas esperanzas; hoy ha pasado ese siglo y acaso pasará el actual sin que se consiga su exterminación total. La estadística de los duelos y de las enfermedades venéreas han disminuido notablemente.

dicos conseguir exterminar uno de ellos por medio de la profilaxia. Pero a la filosofía toca aniquilar la primera reformando las ideas; los gobiernos no han podido conseguirlo por la promulgación de leyes, y sólo el racionicio filosófico puede atacar el mal en su raíz. Hasta ahora, si los gobiernos quieren abolir seriamente el duelo, y si el escaso éxito de sus esfuerzos proviene de su impotencia, vengo en proponerles una ley cuya eficacia garantizo y que no reclama ni operaciones sangrientas, ni patíbulos, ni potencias, ni cadenas perpetuas. Es, por el contrario, un remedio *insignificante*, un pequeño remedio homeopático de los más fáciles; helo aquí: "Todo el que envíe o acepte un reto, recibirá *á la chinoise* (1), al aire libre, ante el cuerpo de guardia, doce bastonazos de mano del jefe; los portadores del reto, así como los testigos, recibirán seis cada uno. Para las consecuencias eventuales de los duelos verificados, se seguirá el procedimiento criminal correspondiente." Algún *caballero* me objetará, quizá, que después de haber sufrido ese castigo muchos "hombres de honor", serán capaces de saltarse la tapa de los sesos; a eso respondo: Es mejor que esos necios se maten, y que no maten a otros hombres. Mas sé muy bien, que en el fondo los gobiernos no persiguen seriamente la abolición de los duelos. Los sueldos de los empleados civiles, y especialmente los de los oficiales (a no ser en los grados elevados), son muy inferiores al valor de lo que producen. Se les salda la diferencia en honor. Éste está representado por títulos y condecoraciones, y en una acepción más amplia, por el honor del cargo en general. Ahora bien; para este honor, el duelo es un excelente caballo de mano, cuya disciplina comienza ya en las Universidades. Con su sangre pagan las víctimas el déficit de sus sueldos.

(1) "A la china".

Para no omitir nada, mencionemos aquí también el *honor nacional*. Es el honor de todo un pueblo considerado como miembro de la comunidad de los pueblos. No reconociendo esta comunidad otro fuero que el de la fuerza, y teniendo cada miembro, por consiguiente, que defender sus derechos, el honor de una nación no sólo consiste en la opinión bien fundamentada de que merece confianza (crédito), sino también de que es bastante fuerte para que se la tema; así, una nación no debe dejar impune ningún atentado a sus derechos. El honor nacional combina, por lo tanto, el puntillo de honor burgués con el del honor caballeresco.

En lo que *se representa*, nos falta por examinar en último lugar la gloria. Honor y gloria son gemelos, pero a la manera de los Dióscuros, uno de los cuales, Polux, era inmortal, y otro de ellos, Cástor, mortal; el honor es el hermano mortal de la inmortal gloria. Es evidente que esto no debe entenderse sino de la gloria más elevada, de la gloria verdadera y de buena cepa, porque hay seguramente muchas especies efímeras de gloria. Además, el honor sólo se aplica a cualidades que el mundo exige de todos los que se encuentran en condiciones semejantes; la gloria a cualidades que no se pueden exigir de nadie; el honor sólo se refiere a méritos que cada cual puede atribuirse públicamente; la gloria a méritos que nadie puede atribuirse a sí mismo. Mientras el honor no traspasa los límites en que nos hemos conocido personalmente, la gloria, a la inversa, precede en su vuelo al conocimiento del individuo y lo lleva en su persecución tan lejos como vaya ella misma. Cada uno puede aspirar al honor; a la gloria, sólo las excepciones, porque no se adquieren sino por medio de las producciones excepcionales. Esas producciones pueden ser *actos* u *obras:* de ahí dos caminos para ir a la gloria. Un alma grande nos abre el camino de los actos; un gran talento nos hace capaces de seguir el de las obras. Cada uno de los dos tiene sus ven-

tajas y sus inconvenientes propios. La diferencia capital es que las acciones pasan y las obras permanecen. La acción más noble sólo tiene una influencia temporal; la obra de genio, subsiste, y obra, por el contrario, benéfica y elevando el alma a través de todos los siglos. De las acciones no quedan más que el recuerdo que cada vez se hace más débil, desfigurado e indiferente; está destinado a borrarse por completo gradualmente, si la historia no lo recoge y lo transmite, petrificado, a la posterioridad. Las obras, en cambio, son inmortales por sí mismas, y las obras escritas pueden sobrevivir a través de todos los tiempos. El nombre y el recuerdo de Alejandro el Grande, son lo único que queda hoy de él; pero Platón y Aristóteles, Homero y Horacio, están presentes por sí mismos; viven y obran directamente. Los Vedas, con sus Upanischadas, están ante nosotros; pero de todas las acciones llevadas a cabo en su época, no ha llegado hasta nosotros la menor noción (1). Otra desventaja de las acciones es que dependen de la ocasión que, ante todo, debe darles la posibilidad de producirse: de donde resulta que su gloria no se ajusta únicamente a su valor intrínseco, sino también a las circunstancias que les dan importancia y esplendor. Depende, además, del testimonio de un reducido número de testigos oculares, cuando, como en la guerra, las acciones son puramente personales; así que puede ocurrir que no haya habido testigos o que éstos sean a veces injustos o estén prevenidos. Por otra parte, siendo las acciones algo práctico, tienen la ventaja de estar al alcance de la facultad de juicio de todos los hombres; así que se les hace justicia inmediatamente, en cuanto los datos se comprueban con exactitud, a menos que los motivos no puedan conocerse claramente o apreciarse con justicia hasta más tarde, porque, para comprender bien una acción, hay que conocer su motivo.

(1) Así, pues, es hacer un mal cumplido el titular las *obras*, como está en moda hoy en día, creyendo hacerles una honra, *actos*. Las obras son, por su esencia, de una naturaleza superior. Un acto nunca es más que una acción basada en un *motivo;* por consiguiente, algo aislado, transitorio y perteneciente a ese elemento general y primitivo del mundo, a la *voluntad*. Una obra grande y bella es una cosa durable, porque su importancia es universal y porque procede de la inteligencia, de esa inteligencia inocente, pura, que se eleva como un perfume sobre ese mundo mezquino de la voluntad. Entre las ventajas de la gloria de las acciones está también la de producirse por lo general repentinamente con gran estrépito, tan grande a veces, que Europa entera se agita, al paso que la gloria de las obras no llega sino lenta e insensiblemente tenue primero, luego cada vez más fuerte, y a veces no alcanza toda su fuerza más que al cabo de un siglo; pero entonces subsiste durante millares de años, porque las obras subsisten también. La otra gloria, pasada la primera explosión, se debilita gradualmente, va siendo cada vez menos conocida y acaba por existir solamente en la historia, en el estado de fantasma.

Por lo que a las obras se refiere, ocurre lo contrario; su producción no depende de la ocasión, sino únicamente de su autor, y siguen siendo lo que son en sí mismas y por sí mismas, mientras tanto que duran. Aquí, en cambio, la dificultad consiste en la facultad de juzgarlas, y la dificultad es tanto mayor cuanto que las obras son de una calidad más elevada: a veces faltan jueces competentes; otras veces faltan jueces imparciales y honrados. Además, no es una sola instancia la que decide de su gloria; siempre ha lugar a apelar. En efecto; si, como hemos dicho, sólo la memoria de las acciones llega a la posteridad y llega tal como los contemporáneos la han transmitido, las obras, por el contrario, llegan ellas mismas y tales como son, salvo los fragmentos perdidos; aquí, pues, hay menos posibilidad de desnaturalizar los datos, y si a su aparición el ambiente ha podido ejercer alguna influencia perjudicial, ésta desaparece más tarde. Por mejor decir, el tiempo es el que produce, uno a uno, el reducido número de jueces verdaderamente competentes, llamados a

juzgar, como seres excepcionales que son, otros seres aún más excepcionales; depositan sucesivamente en la urna sus votos significativos, y con eso se establece, después de algunos siglos, un juicio plenamente fundado y que el transcurso de los tiempos no puede desmentir. Como se ve, la gloria de las obras es segura, infalible. Se necesita un concurso de circunstancias exteriores y una casualidad para que el autor llegue en vida a la gloria; el caso será tanto más raro, cuanto más elevado y difícil sea el género de las obras. Así, Séneca ha dicho en un lenguaje incomparable, que la gloria sigue infaliblemente al mérito, como la sombra sigue al cuerpo, aunque, lo mismo que la sombra, camine tan pronto delante como detrás, y después de haber desarrollado este pensamiento, agrega: *Etiamsi omnibus tecum viventibus* SILENTIUM LIVOR INDIXERIT, *venient qui sine offensa, sine gratia, judicent* (1); este pasaje nos demuestra al mismo tiempo, que el arte de ahogar perversamente los méritos con el silencio y con una fingida ignorancia, con el objeto de ocultar al público lo que es bueno en provecho de lo que es malo, ya era practicado por la canalla de la época en que vivía Séneca, como lo es por la canalla de la nuestra y que, tanto a unos como a otros, *la envidia les cierra la boca.* Por lo general, la gloria es tanto más tardía, cuanto más durable ha de ser, porque todo lo que es exquisito madura con lentitud. La gloria destinada a ser eterna, es como la encina que crece lentamente de su semilla: la gloria fácil, y efímera se parece a las plantas anuales prematuras; en cuanto a la falsa gloria, es como esas malas hierbas que crecen a ojos vistas y que nos apresuramos a extirpar. Eso proviene de que cuanto más pertenece un hombre a la posterioridad, o dicho de otro modo, a la humanidad

(1) "Aunque la envidia impusiese silencio a todos tus contemporáneos, vendrán quienes juzguen sin agravio y sin indulgencia." *Epístola, 79.*

entera en general, más ajeno es a su época; porque lo que crea no está destinado especialmente a ésta como tal, sino en cuanto que forma parte de la humanidad colectiva; así, pues, como esas obras no están teñidas del color local de su época, ocurre a menudo que la época contemporánea las deja pasar desapercibidas. Lo que ésta aprecia, son esas obras que tratan de las cosas fugitivas del día o que sirven al espíritu del momento; éstas le pertenecen por completo; viven y mueren con ella. Así, pues, la historia del arte y de la literatura nos enseña generalmente que las más elevadas producciones del espíritu humano han sido, por regla general, acogidas con disfavor, y han quedado desdeñadas hasta el día en que algunos espíritus elevados, atraídos por ellas, han reconocido su valor y les han enseñado una consideración que desde entonces han conservado. En último análisis, todo eso se funda en que cada uno no puede realmente comprender y apreciar sino lo que le es homogéneo. Ahora bien, lo homogéneo para el hombre limitado, es lo limitado; para el trivial, lo trivial; para el espíritu difuso, lo difuso; y para el insensato, lo absurdo; lo que cada cual prefiere, son sus propias obras, en cuanto que son íntegramente de su misma naturaleza. Ya el viejo Epicarmo, el poeta fabuloso, cantaba así: "Nada asombroso es que yo hable en mi sentido, y los que se complacen en sí mismos crean que están repletos de méritos loables; del mismo modo, nada parece al perro más hermoso que el propio perro, al buey que el buey, al asno que el asno y al cerdo que el cerdo".

El brazo más vigoroso, cuando lanza un cuerpo ligero, no puede comunicarle bastante movimiento para valor lejos y herir con fuerza; el cuerpo caerá inerte y muy cerca, porque el objeto, careciendo de masa material propia, no puede admitir la fuerza exterior; tal será también la suerte de los pensamientos elevados y bellos, de las obras maestras del genio, cuando, para

admitirlas, no se tropiece más que con cerebros insignificantes, débiles o equivocados. Eso es lo que los sabios de todos los tiempos han deplorado sin cesar, al unísono. Jesús, hijo de Sirach, dice por ejemplo: "*Quien habla a un loco, habla a un dormido. Cuando ha acabado éste pregunta: ¿Qué hay?*" Y Hamlet: "*A Knavish speech sleeps in a fool's ear.* (Un discurso elocuente duerme en el oído de un necio)." Goethe a su vez:

Das glücklichste Wort es wird werhöhnt
Wern der Hörer ein Schiefor ist (1).

Y el mismo:

Du wirkest nicht, Alles bleibt so stumpf
Sei guter Dinge!
Der Stein in Suinpf
Macht keine Ringe (2).

Y Lichtenberg: "Cuando una cabeza y un libro, al chocar, producen un sonido hueco, ¿proviene eso siempre del libro?" Y el mismo: "Obras así son espejos; cuando un mono se mira en ellos, no pueden reflejar las facciones de un apóstol." Reproduzcamos también la hermosa y conmovedora queja del viejo Gellert; lo merece bien:

Das oft die allerbesten Gaben
Die wenigsten Bewundrer haben,
Und dass der grösste Theil der Welt
Das Schlenchte für das Gute hält;
Dies Uebel sicht man al e Tage,
Yedoch, wie wehrt man dieser Pest?

(1) "La palabra más acertada pasa desapercibida cuando el oyente es sordo."
(2) "No puedes obrar; todo permanece inerte; ¡no te desconsueles! El guijarro arrojado en un estercolero no hace círculos."

Ych zweifie, dass sich diese Plage
Aus unsrer Welt verdrangn lässt.
Ein einzig Mittel ist anf Erden,
Allein es ist unendlich schwer:
Die Narren müsse weise werden;
Und seht sic werden's nimmernehr.
Nie Kennen sic den Werth der Duige.
Yhr Auge schijesst, nicht ihr Verstand:
Sie loben ewig das Geringe,
Weil sie das Gute nie gekannit (1).

A esta incapacidad intelectual de los hombres que hace, como dice Goethe, que sea menos raro ver nacer una obra eminente que verla reconocida y apreciada, se agrega su perversidad moral manifestada por la envidia. Porque por la gloria que se adquiere, hay un hombre más que se eleva por encima de los de su especie; éstos, pues, se rebajan otro tanto, de manera que todo mérito extraordinario alcanza su gloria a costa de los qué no tienen méritos:

Wenn wir Andern Ehre geben,
Müssen wir uns selbst entadein (2).

Eso explica por qué, en cuanto sale a luz una obra superior en cualquier género, todas las numerosas me-

(1) "¡Cuántas veces las mejores cualidades encuentran menos admiradores y cuántas veces la mayoría de los hombres toma lo malo por lo bueno! Ese es un mal que se observa todos los días. Pero ¿cómo evitar esta peste? Dudo que esta calamidad pueda desterrarse de este mundo. No hay más que un solo medio en la tierra, pero es infinitamente difícil: que los necios se hagan discretos. Pero ¿cómo? Nunca lo llegarán a ser. No conocen el valor de las cosas; juzgan por la vista, no por la razón. Elogian constantemente lo que es pequeño, porque nunca han conocido lo que es bueno."
(2) "Cuando hacemos honor a los demás, debemos despreciarnos a nosotros mismos." Goethe, *W. O. Divan.*

dianías se ligan y se conjuran para impedir que se dé a conocer y para ahogarla si es posible. Su santo y seña tácito es: "*A bas le merite*". Los mismos que tienen méritos también y que están ya en posesión de la gloria que se les adjudica no ven con gusto surgir una gloria nueva cuyo esplendor disminuirá el esplendor de la suya. El mismo Goethe ha dicho:

Hätt'ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's leben gegónnt
Ych ware noch nicht au! Erden,
Wie ihr begreifen Könnt,
Wenn ihr sebt wie sie sich geberden,
Die um etwas zu schemen
Mich gerne nöchten verneinen (1).

Así, pues, mientras que el *honor* encuentra las más de las veces jueces equitativos, mientras que la envidia no lo ataca y a todo hombre se le concede de antemano, a crédito, la *gloria* debe conquistarse en lucha denodada, a despecho de la envidia; y un tribunal de jueces decididamente desfavorables es el que concede la palma. Podemos y queremos compartir el honor con cada uno, pero la gloria adquirida por otro disminuye la nuestra o nos hace más penosa su conquista. Además, la dificultad de llegar a la gloria por medio de las obras está en razón inversa del número de individuos que se compone el público de esas obras y eso por motivos fáciles de comprender. Así, pues, el trabajo es mayor para con las obras cuyo fin es instruir que para con las que sólo se proponen entretener. Para las obras de filosofía la dificultad es mayor porque la enseñanza que prometen, dudosa por una parte, sin provecho material por otra, se dirige, para comenzar, a un público com-

(1) "Si yo hubiese esperado para nacer que se me concediera la vida, yo estaría aún en este mundo, como podéis comprender, viendo cómo se las componen los que, para parecer algo, renegarían de mí con gusto."

puesto exclusivamente de competentes. Resulta de lo que acabamos de decir sobre las dificultades para llegar a la gloria, que el mundo vería nacer pocas obras inmortales o ninguna si los que pueden producirlas no lo hiciesen por el mismo amor a sus obras, por su propia satisfacción y si necesitasen para eso del estimulante de la gloria. Además, todo el que ha de producir lo bueno y lo verdadero y evitar lo malo arrastraría la opinión de las masas y de sus órganos; luego las despreciará. Así se ha hecho observar, muy exactamente, Osorio, entre otros (De gloria), que la gloria huye de los que la buscan y sigue a los que la desprecian, porque aquéllos se acomodan al gusto de sus contemporáneos y éstos lo afrontan.

Tan difícil como es conseguir la gloria es fácil conservarla. En eso está también en oposición con el honor. Éste se ajusta a cada cual, aún a crédito, y no se necesita más que conservarlo. Pero esa es la tarea, porque una sola acción indigna lo hace perder irrevocablemente. Por el contrario, la gloria no puede realmente perderse nunca por la acción, o la obra que la han producido se ha llevado a cabo y subsiste eternamente, y al autor le queda la gloria, aunque a la antigua no se añade una nueva. Sin embargo, si se extingue, si el autor no le sobrevive, es que era falsa, es decir, que no la había merecido; venía de un cálculo exagerado y momentáneo del mérito; era una gloria del género de la de Hegel, que Lichtenberg describe diciendo: "Había sido proclamada a trompetazos por un círculo de amigos y repercutida por el eco de los cerebros huecos... mas ¡cómo sonreirá la posterioridad cuando, un día, llamando a la puerta de esas jaulas de palabras abigarradas, de esos encantadores nidos de una moda desaparecida, de esas viviendas de convenciones muertas, lo encuentre todo, todo absolutamente vacío y ni un pensamiento para responder con confianza: *¡Entrad!*"

En definitiva, la gloria se funde en lo que un hombre

es en comparación de los demás. Es, pues, por esencia algo relativo y sólo puede tener un valor relativo. Desaparecería por completo si los demás llegasen a ser lo que el hombre célebre es ya. Una cosa no puede tener valor absoluto si conserva su precio en cualquier circunstancia; en el caso actual, lo que tenga un valor absoluto será lo que un hombre es directamente y por sí mismo; eso es, por consiguiente, lo que constituirá necesariamente el valor y la felicidad de un gran corazón y de un gran talento. Lo preciso no es la gloria, sino merecerla. Las condiciones que hacen digno de ella, son, por decirlo así, la sustancia; la gloria no es más que el accidente; esta última obra sobre el hombre célebre como síntoma exterior, que viene a confirmar a sus ojos la elevada opinión que tiene de sí mismo; pudiera decirse que, semejante a la luz que sólo se hace visible cuando es reflejada por un cuerpo, toda superioridad no adquiere la plena conciencia de sí misma sino por la gloria. Pero el mismo síntoma no es infalible, puesto que existe gloria sin mérito y mérito sin gloria. Lessing dice a este propósito de una manera encantadora: *Hay hombres célebres; los hay que merecen serlo.* Sería, en verdad, una existencia bien miserable aquella cuyo valor o cuya depreciación dependiesen de que se muestran a los ojos de los demás, y tal sería la vida del héroe y del genio si el valor de su existencia consintiese en la gloria, es decir, en la aprobación de otro. Todo ser vive y existe, ante todo, por cuenta propia; por lo tanto, principalmente en sí y por sí. Lo que un hombre es, de cualquier modo que lo sea, lo es primero y por encima de todo; si, considerado así, su valor es mínimo, es que lo es también considerado en general. Por el contrario, la imagen de nuestro ser, tal como se refleja en los cerebros de los demás hombres, es algo secundario, derivado, eventual, que sólo muy indirectamente atañe al original. Además, los cerebros de las masas son un local demasiado mise-

rable para que pueda encontrar allí su asiento nuestra verdadera felicidad. No se puede encontrar allí más que una felicidad quimérica. ¡Qué sociedad abigarrada se ve reunida en ese templo de la gloria universal! Militares, ministros, charlatanes, estafadores, bailarines, cantantes, millonarios y judíos; sí, los méritos de todas esas personas son mucho más apreciados, alcanzan más *aprecio sincero* que los méritos intelectuales, especialmente los de orden superior, que no logran de la mayoría más que *un aprecio a crédito.* Desde el punto de vista eudemonológico, la gloria no es, por tanto, sino el trozo más raro y más sabroso servido a nuestra vanidad. Pero se encuentra superabundantemente orgullo y vanidad en la mayoría de los hombres, aunque se disimule; quizá se encuentren esas dos condiciones en el más alto grado entre los que poseen por cualquier título derechos a la gloria, que las más de las veces deben guardar mucho tiempo en su alma la conciencia incierta de su elevado valor, antes de tener ocasión de ponerla a prueba y después de hacerla reconocer; hasta entonces tienen el sentimiento de sufrir una secreta injusticia (1). En general, y como hemos dicho al comienzo de este capítulo, el valor atribuido a la opinión es completamente desproporcionado e irracional hasta el punto de que Hobbes ha podido decir: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso* (2). Así se explica el

(1) Como nuestro mayor placer consiste en que se nos admire, pero como los demás sólo muy difícilmente consienten en admirarnos, aun cuando la admiración esté plenamente justificada, resulta que el más feliz es aquel que de cualquier manera ha llegado a admirarse sinceramente a sí mismo. Sólo que no debe dejarse extraviar por los demás.

(2) "Todo goce del alma, toda satisfacción proviene de que, al compararse con los demás, pueda uno tener una elevada opinión de sí mismo." *De cive,* I, 5.

gran valor que se atribuye a la gloria y los sacrificios que se hacen con la sola esperanza de conquistarla algún día:

Fame is the spur, that the clear spirit doth raise
(That last infirmity of noble minds)
To scorn delights and live laborious days (1).

Y en otra parte:

how hard it is to climb
The higts where Fame's proud temple shines afar (2).

Por eso la más vanidosa de todas las naciones tiene siempre en la boca la palabra "gloria", y considera a ésta como el móvil principal de las grandes acciones y de las grandes obras. Sólo que como la gloria no es, indiscutiblemente, más que el eco, la imagen, la sombra, el síntoma del caso; y como, en último término, lo que se admira debe tener más valor que la admiración, síguese que lo que hace verdaderamente feliz no reside en la gloria, sino en lo que nos la atrae, en el mérito mismo o, para hablar con más exactitud, en el carácter y las cualidades que fundan el mérito, ya en el orden moral, ya en el orden intelectual. Porque lo mejor que un hombre puede ser, debe serlo necesariamente por sí mismo; lo que se reflexiona sobre su ser en el cerebro de los demás, lo que vale en su opinión, es accesorio y de interés secundario para él. Por consiguiente, el que merece la gloria, aun cuando no

(1) "La fama (esa última debilidad de las almas nobles) es la espuela que aguijonea a los espíritus eminentes a despreciar los placeres y vivir días laboriosos."

(2) "¡Qué difícil es trepar a las alturas, donde resplandece a los lejos el suntuoso templo de la Fama!" Compárese con nuestro clásico.

Por estas asperezas se camina
de la inmortalidad al alto asiento.

la consiga, posee ampliamente lo principal y tiene con qué consolarse de lo que falta. Lo que hace a un hombre digo de envidia, no es ser tenido por grande por ese público tan incapaz de juzgar y a veces tan ciego, sino ser grande; la suprema dicha no es tampoco ver pasar su nombre a la posteridad, sino producir pensamientos que merezcan ser recogidos y meditados en todos los siglos. Eso es lo que no puede quitársele, "lo que es propio de él"; todo lo demás es "lo que no está en nuestro poder".

Cuando, por el contrario, la admiración misma es el objeto principal, es que el sujeto no es digno de ella. Tal ocurre, en efecto, con la falsa gloria, es decir, con la gloria no merecida. El que la posee, debe contentarse con ella por todo alimento, ya que no tiene las cualidades de que esta gloria debe ser el síntoma, el simple reflejo. Pero, a veces, se disgustaría de esta gloria misma; llega un momento en que, a despecho de la ilusión sobre sí mismo que la vanidad le proporciona, sentirá vértigo en esas alturas que no está acostumbrado a habitar, o bien se despertará en él una vaga sospecha de no ser más que cobre dorado; experimenta el temor de ser desenmascarado y humillado como merece, especialmente cuando ya puede leer en la frente de los sabios el juicio de la posteridad. Se parece a un hombre que posee una herencia en virtud de un falso testamento. La resonancia de la verdadera gloria, de la que vivirá a través de todos los siglos futuros, no llega nunca a los oídos del que es objeto de ella y, sin embargo, se le tiene por afortunado. La posibilidad de desarrollar las altas facultades a las cuales debe su gloria, es decir, la posibilidad de obrar conforme a su naturaleza, el haber podido ocuparse solamente de los asuntos que le agradaban o que le divertían, eso es lo que le ha hecho feliz; sólo con estas condiciones se producen las obras que conquistarán las glorias. Por consiguiente, su gran

alma, la riqueza de su inteligencia, cuya huella en sus obras atrae la admiración de los tiempos futuros, son la base de esta felicidad, como lo son también sus pensamientos, cuya meditación hará el estudio y las delicias de los espíritus más nobles a través de innumerables siglos. Haber merecido la gloria: eso es lo que compensa su valor, como también la propia recompensa. Cuantos trabajos destinados a la gloria eterna la hayan obtenido ya a veces de los contemporáneos, ése es un hecho debido a circunstancias fortuitas y que no tienen gran importancia. Porque los hombres carecen, por lo general, de juicio propio y, sobre todo, no tienen las facultades requeridas para apreciar las producciones de orden elevado y difícil; así que siguen siempre, en estas materias, la autoridad de otro, y la gloria suprema se concede de pura confianza por el 99 por 100 de los admiradores. Por eso, la aprobación de los contemporáneos, por numerosos que sean sus votos, tienen poca importancia para el pensador; no distingue más que el eco de algunas voces, poco numerosas, que a las veces no son más que un efecto del momento. ¿Se sentiría halagado un *virtuoso* por los aplausos de aprobación de su público si supiese que, excepto uno o dos individuos, el auditorio está compuesto en su totalidad de sordos que, para disimular mutuamente su enfermedad, aplauden ruidosamente en cuanto ven agitarse las manos del único que oye? ¡Qué pensaría si supiese también que esos aplaudidores habían sido comprados para proporcionar el éxito más estruendoso al más miserable rascador! Esto nos explica por qué la gloria contemporánea sufre tan rara vez la transformación en gloria inmortal. D'Alembert expresa la misma idea en su magnífica descripción del templo de la gloria literaria: "El interior del templo no está habitado más que por muertos que no estaban allí en vida, y por algunos vivos que se ponen a la puerta, en su mayoría, cuando ya han muerto."

Dicho sea de paso, elevar un monumento en vida a un hombre es declarar que, por lo que a él atañe, no se fía uno de la posteridad. Cuando, a pesar de todo, un hombre llega, durante la vida, a una gloria que las edades futuras han de confirmar es en una edad avanzada; hay algunas excepciones a esta regla para los artistas y los poetas, pero hay muchas menos para los filósofos. Las semblanzas de hombres célebres por sus obras, semblanzas hechas, generalmente, en una época en que su celebridad estaba ya consolidada, confirman la regla anterior; nos los representamos, por lo general, viejos y muy blancos, especialmente a los filósofos. No obstante, desde el punto de vista *eudemonológico,* esto está perfectamente justificado. Tener gloria y juventud a la vez es demasiado para un mortal. Nuestra existencia es tan pobre que sus bienes deben repartirse con más economía. La juventud tiene bastante riqueza propia; puede contentarse con ella. En la vejez, cuando goces y placeres han muerto, como los árboles en el invierno, es cuando el árbol de la gloria viene a florecer oportunamente como un verdadero invernal. No hay mejor consuelo para el anciano que ver toda la fuerza de sus años juveniles incorporarse a obras que no envejecen como su juventud.

Examinemos ahora más detenidamente el cambio que conduce a la gloria por las ciencias, siendo ésta la rama que está más a nuestro alcance; podremos formular a este propósito la regla siguiente: La superioridad intelectual de que da testimonio la gloria científica se manifiesta siempre por una combinación nueva de ciertos datos. Estos últimos pueden ser de especies muy diversas, pero la gloria atribuida a su combinación será tanto mayor y más extensa cuanto más generalmente conocidos y más accesibles a todos sean estos datos. Si esos datos son, por ejemplo, cifras, curvas, una cuestión especial de física, de zoología, de botánica o de anatomía, pasajes desfigurados de autores antiguos,

inscripciones medio borradas o cuyo alfabeto nos falta, o puntos oscuros de historia, en todos esos casos la gloria que se adquirirá en combinarlas juiciosamente no se extenderá más lejos que el conocimiento mismo de esos datos y, por consiguiente, no traspasará el círculo de un reducido número de hombres que viven de ordinario en el retiro y envidian la gloria en su profesión especial. Si, por el contrario, los datos son de los que el mundo conoce, si son, por ejemplo, facultades esenciales y universales del espíritu o del corazón humano, o bien fuerzas naturales cuya acción pasa constantemente ante vuestra vista, o bien la marcha, familiar a todos, de la naturaleza en general, entonces la gloria de haberlas sacado a luz por una combinación nueva, importante y evidente, se propagará con el tiempo en el seno de la humanidad civilizada. Porque si los datos son accesibles a todos, su combinación lo será también generalmente. Sin embargo, la gloria estará siempre en relación con la dificultad que hay que dominar. En efecto, cuanto más numerosos sean los hombres a quienes son conocidos estos datos más difícil será combinarlos de una manera nueva y exacta a la vez, ya que una infinidad de espíritus lo habrán intentado y habrán agotado las combinaciones posibles. En cambio, los datos inaccesibles a la mayoría del público y cuyo conocimiento sólo se adquiere por medios largos y laboriosos, admitirán las más de las veces combinaciones nuevas; cuando se las aborda con un raciocinio recto y un juicio sano se puede tener fácilmente la suerte de llegar a una combinación nueva y exacta. Pero la gloria así conseguida tendrá aproximadamente por límite el círculo mismo del conocimiento de estos datos. Porque la solución de los problemas de esta naturaleza exige, a la verdad, mucho trabajo y estudio; por otra parte. los datos para los problemas de la primera especie o la gloria que se ha

de adquirir es precisamente la más elevada y la más vasta, son conocidas de todo el mundo sin esfuerzo, pero si se necesita poco trabajo para conocerlos se necesitará tanto más talento y hasta genio para combinarlas. Ahora bien, no hay trabajo que, por el valor propio o por el que se le atribuye, pueda sostener la comparación con el talento o el genio.

Resulta de ahí que los que saben que están dotados de una razón sólida y de un juicio recto, sin tener el sentimiento de poseer una inteligencia superior, no deben retroceder ante los largos estudios y las investigaciones laboriosas; con eso podrán elevarse por encima de los hombres, al alcance de los cuales están los datos universalmente conocidos y penetrar en regiones apartadas, accesibles sólo a la actividad del sabio. Porque aquí el número de los competentes es infinitamente menor, y un espíritu algo superior encontrará ocasión para una combinación nueva y exacta; el mérito de su descubrimiento podrá apoyarse, al mismo tiempo, en la dificultad de llegar al conocimiento de los datos. Pero la multitud no percibirá más que de lejos el ruido de los aplausos que esos trabajos merezcan al autor por parte de sus colegas de ciencia, únicos inteligentes en la materia. Prosiguiendo hasta su término el camino aquí indicado se puede determinar el punto en que los datos, por su extrema dificultad de adquisición, bastan por sí solos, fuera de toda combinación, para consolidar una gloria. Tales son los viajes por países muy remotos y poco visitados; se hace uno célebre por lo que ha visto, no por lo que ha pensado. Este sistema tiene, además, la gran ventaja de que es más fácil comunicar a los demás las cosas que se han visto que las que se han pensado, del mismo modo que el público comprende más fácilmente las primeras que las segundas; de esa manera se encuentra también más lectores. Porque como Asmus ha dicho ya:

Wenn jemand eine Reise thut,
So Kann er was erzählen (1).

Pero resulta también que cuando se conoce personalmente a hombres célebres de esta clase, se recuerda a menudo la observación de Horacio:

Coelum, non animun, mutant, qui trans mare currunt (2)

Por lo que atañe al hombre dotado de altas facultades intelectuales, el único que puede abordar la solución de esos grandes y difíciles problemas que tratan de las cosas generales y universales, éste hará bien, por una parte, en ensanchar su horizonte lo más posible; pero, por otra parte, deberá extenderlo igualmente en todas direcciones, sin extraviarse muy profundamente en alguna de esas regiones más especiales, conocidas sólo de pocos individuos; en otros términos: sin penetrar mucho en los detalles especiales de una sola ciencia y mucho menos hacer micrología en cualquier rama que sea. Porque no necesita dedicarse a las cosas difícilmente accesibles para huir de la multitud de los competentes; lo que está al alcance de todos le proporcionará precisamente materia para combinaciones nuevas, importantes y verdaderas. Pero por eso mismo su mérito podrá ser apreciados por todos los que conocen los datos, y ésta es la mayor parte del género humano. Esa es la razón de la inmensa diferencia entre la gloria reservada a los poetas y a los filósofos, y la accesible a los físicos, químicos, anatómicos, mineralogistas, zoólogos, filólogos, historiadores, etc.

(1) "Cuando se vuelve de un viaje se tiene muchas cosas que contar."
(2) "Los que cruzan los mares, mudan de clima, no de carácter." *Epistolae*, I, 11, 27.

CAPÍTULO V

PARANESIS Y MÁXIMAS

AQUÍ aspiro menos que en ninguna parte a ser completo, sin lo cual tendría que repetir las numerosas y en parte excelentes reglas de vida dadas por los pensadores de todos los tiempos, desde Theognis y el pseudo-Salomón hasta La Rochefoucauld; no podría evitar tampoco muchos lugares comunes de los más manoseados. Así, pues, he renunciado casi por completo a todo orden sistemático. Consuélese el lector, porque en tales materias un tratado completo y sistemático hubiera sido infaliblemente fastidioso. No he consignado sino lo que me ha venido de buenas a primeras a la imaginación, lo que me ha parecido digno de comunicarse y lo que yo recordase, aún no se había dicho, al menos tan completamente y bajo esta misma forma; no hago, pues, más que espigar en este vasto campo donde otros han recolectado ya. Sin embargo, para dar un poco de ilación a esta gran variedad de opiniones y de consejos relativos a mi asunto, los clasificaré en máximas generales y en máximas referentes a nuestra conducta para nosotros mismos, luego para con los otros y, por último, frente a la marcha de las cosas y de la suerte en este mundo.

A) *Generales*

1.° Considero como la regla suprema de toda sabiduría en la vida la proposición enunciada por Aristóteles, en su *Moral a Nicomaco: "Quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens"*, VII, 12.

Esto puede traducirse de la manera siguiente: "No el placer sino la ausencia del dolor es lo que persigue el sabio." La verdad de esta sentencia se funda en que todo placer y toda felicidad son de naturaleza negativa, y el dolor es, por el contrario, de naturaleza positiva. Quiero, sin embargo, explicarlo además por un hecho de observación cotidiana. Cuando nuestro cuerpo entero está sano e intacto, excepto una parte insignificante herida o dolorida, la conciencia cesa de percibir la salud del conjunto; la atención se fija plenamente en el dolor de la parte lesionada, y el placer, determinado por el sentimiento total de la existencia, se borra. Del mismo modo, cuando nuestros negocios marchan bien, a no ser uno sólo que va mal, éste, aunque sea de mínima importancia, nos asedia constantemente el cerebro, sobre él gira siempre nuestro pensamiento y rara vez sobre las demás cosas más importantes que marchan a gusto nuestro. En ambos casos la *voluntad* está lesionada, la primera vez tal como *se objetiva* en el organismo, la segunda vez en los esfuerzos del hombre; vemos en ambos casos que su satisfacción siempre se produce negativamente y que, en consecuencia, no se siente del todo directamente; a lo más, llega a la conciencia por camino reflejo. Lo que hay de positivo, por el contrario, es la obstrucción de la voluntad, la cual se manifiesta también directamente. Todo placer consiste en suprimir esta obstrucción, en despojarse de ella y, por consiguiente, no puede ser sino de corta duración.

He aquí, pues, en qué se funda la excelente regla de Aristóteles reproducida anteriormente; que debemos fijar nuestra atención, no en los goces y diversiones de la vida, sino en los medios de evitar en lo posible los males innumerables de que está sembrada. Si este camino no fuese el verdadero, el aforismo de Voltaire: *Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est reelle*, sería tan falso como exacto es en realidad. Así, pues, cuando se quiere hacer el balance de la vida desde el punto de vista eudemonológico, no hay que hacer la cuenta de los placeres que se han saboreado, sino de los males que se han evitado. Además, la eudemonología, es decir, un tratado de la vida feliz, debe comenzar por enseñarnos que su mismo nombre es un eufemismo y que por "vivir feliz" debe entenderse solamente "menos desgraciado"; en una palabra, tolerablemente. Y en realidad la vida no es para que se disfrute de ella, sino para que se desentienda uno de ella lo antes posible; eso es lo que indican expresiones tales como en latín: *degere vitam, vitam defungi;* en italiano, *si scampa cosi;* en alemán, *man mus suchen durchzukömmen, er wird schon durch die Welt Körmuen* (1) y otras semejantes. Sí; es un consuelo en la vejez tener detrás de sí el trabajo de la vida. El hombre más feliz es, pues, el que pasa la vida sin grandes dolores, tanto en lo moral como en lo físico, y no el que tiene de su parte las alegrías más vivas o los goces más intensos. Querer medir por éstos la felicidad de una existencia es recurrir a una medida falsa. Si a un estado libre de dolor viene a agregarse la ausencia del tedio, entonces se logra la felicidad en la tierra en lo que tiene de esencial, porque lo demás no es más que quimera. Síguese de ahí que nunca hay que comprar placeres a costa de dolores, ni

(1) Correspondientes todas más o menos aproximadamente, y con especialidad las dos latinas, al español, "pasar la vida".

aún con su sola amenaza, puesto que eso sería pagar algo *negativo y quimérico* con algo *positivo y real.* En cambio, hay beneficio en sacrificar placeres para evitar dolores. En uno y otro caso es indiferente que los dolores sigan o precedan a los placeres. No hay verdaderamente locura mayor que querer transformar este teatro de miserias en un lugar de placer y perseguir goces y alegrías en vez de tratar de evitar la mayor suma posible de dolores. ¡Cuántas personas incurren, sin embargo, en esta locura! El error es infinitamente menor en el que con una ojeada demasiado sombría considera este mundo como una especie de infierno, y no se ocupa más que de proporcionarse un albergue al abrigo de las llamas. El necio corre tras los placeres de la vida y encuentra una decepción; el sabio evita los males. Si a pesar de estos esfuerzos no lo consigue, la culpa es del destino y no de su locura. Mas por poco que lo consiga no será desilusionado, porque los males que haya evitado son de los más reales. Aun en el caso en que el esfuerzo para evitarlos hubiera sido excesivo, y en que hubiera sacrificado placeres inútilmente, no ha perdido nada en realidad, porque estos últimos son quiméricos, y dolorse de su pérdida sería mezquino o, mejor dicho, ridículo.

Por haber desconocido esta verdad en favor del optimismo se ha abierto el manantial de muchas calamidades. En efecto, en los momentos en que estamos libres de dolores, deseos inquietos hacen brillar a nuestra vista las quimeras de una felicidad que no tiene existencia real y nos inducen a perseguirlas; con eso atraemos al dolor, que es indiscutiblemente real. Entonces nos lamentamos de ese estado exentos de dolores que hemos malogrado y que ahora se encuentra detrás de nosotros como un paraíso que hemos perdido por capricho, y quisiéramos en vano que no haya pasado lo que ha pasado. Parece que un espíritu maligno

está ocupado constantemente, por los espejismos engañadores de nuestros deseos, en librarnos de ese estado exento de sufrimientos que es la felicidad suprema y real. El joven se imagina que ese mundo que aún no ha visto está allí para que se disfrute de él, que es la morada de una felicidad positiva, que sólo huye de los que no tienen habilidad para apoderarse de ella. Está fortificado en su creencia por las novelas y las poesías, y por esa hipocresía que ostenta el mundo dondequiera y siempre por las apariencias exteriores. Volveré dentro de poco sobre esto. En lo sucesivo, su vida es una cara de la felicidad positiva, llevada a cabo con más o menos prudencia; esa felicidad impulsa a la persecución de piezas que no existen en manera alguna y acaba por conducir a la desgracia, bien real, bien positiva. Dolores, sufrimientos, enfermedades, pérdidas, cuidados, pobreza, deshonra y otras mil calamidades; ésas son las formas en que presenta el resultado. El hastío llega demasiado tarde. Si, por el contrario, se obedece a la regla aquí expuesta, si se establece el plan de vida con la mira de evitar los sufrimientos, es decir, de desenterrar la miseria, la enfermedad y cualquier otra molestia, entonces el objeto es real; se podrá conseguir algo, y tanto más cuanto menos se haya transtornado el plan para la persecución de esta quimera de la felicidad positiva. Esto concuerda con lo que Goethe, en las *Wahlverwandtschasten* (1), hace decir a Mitller, que siempre se ha ocupado de la felicidad de los demás: "El que quiere despojarse de un mal sabe siempre lo que quiere; el que busca más de lo que tiene, es más ciego que un atacado de cataratas." Lo que recuerda ese hermoso adagio francés: *le mieux est l'ennemi du bien* (1). De ahí se puede deducir igualmente la idea fundamental del

(1) *Las afinidades electivas.*
(2) "Lo mejor es enemigo de lo bueno."

cinismo, tal como la he expuesto en mi gran obra (1). ¿Qué es, en efecto, lo que impulsaba a los cínicos a rechazar todos los goces sino el pensamiento de los dolores de que va acompañados? Evitar éstos parecía más importante que proporcionarse los primeros. Profundamente penetrados y convencidos de la naturaleza negativa de todo placer y de la naturaleza negativa de todo sufrimiento, hacían todo lo posible por evitar los males, y para eso juzgaban necesario rechazar íntegra e intencionadamente los goces que consideraban como redes tendidas para entregarnos.

Indudablemente, todos nacemos en Arcadia, como dice Schiller; es decir, comenzamos la vida llenos de aspiraciones a la felicidad, al placer, y abrigamos la insensata esperanza de conseguirlos. Pero, por regla general, llega al punto el destino que nos agarra bruscamente y nos enseña que nada es *nuestro*, sino *suyo*, puesto que tiene un derecho indiscutible, no sólo sobre todo lo que poseemos y adquirimos, sobre mujer e hijos, sino hasta sobre nuestros brazos y nuestras piernas, nuestros oídos y nuestros ojos y hasta sobre la nariz que llevamos en medio del rostro. En todo caso, no pasa mucho tiempo sin que la experiencia llegue a hacernos comprender que felicidad y placer son una *fata morgana* (2), que, visible de lejos solamente, desaparece cuando uno se acerca a él; pero que, en cambio, sufrimiento y dolor tienen realidad y se presentan inmediatamente y por sí mismos, sin prestarse a la ilusión ni a la espera. Si la lección da sus frutos, entonces cesamos de correr tras la felicidad y el placer y nos dedicamos a obstruir en lo posible todo acceso al dolor y al sufrimiento. Reconocemos también que lo mejor de este mundo que puede ofrecernos es una

(1) II, 16.
(2) Palabras árabes que designan ciertos fenómenos de espejismo que suelen observarse en los desiertos.

existencia sin dolores, tranquila, soportable, y a una vida así limitamos nuestras exigencias, a fin de poder disfrutar de ella con más seguridad. Porque para no llegar a ser muy desgraciado, el medio más seguro, es no aspirar a ser muy feliz. Esto es lo que ha reconocido Merck, el amigo de la juventud de Goethe, cuando ha escrito: "Esta condenada pretensión a la libertad, especialmente tal como la soñamos, lo echa todo a perder aquí. El que puede librarse de ella y sólo aspira a lo que tiene delante de sí, éste podrá abrirse paso por entre la ralea" (1). Es, pues, prudente rebajar a una escala muy modesta nuestras pretensiones a los placeres, a las riquezas, a las posiciones, a los honores, etcétera, porque éstas son las que nos traen mayores infortunios; esta lucha por la felicidad, el esplendor y los goces. Pero esa conducta es ya perspicaz y prudente sólo porque es muy fácil ser extraordinariamente desgraciado y porque es, no difícil, sino completamente imposible ser muy feliz. El cantor de la prudencia ha dicho con razón:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.
Saepius ventis agitatur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres; feriuntque summos
Fulgura montes (1).

Todo el que, habiéndose penetrado de las enseñanzas de mi filosofía, sabe que toda nuestra existencia es

(1) *Briefe and und von Merck, 100.*
(2) "Todo el que ama la áurea medianía está libre de cuidados bajo un techo miserable, y no envidia, sobrio, los palacios. Muchas veces el alto pino es agitado por los vientos, se derrumba con más estrépito las altas torres y los rayos hieren las cimas de los montes." II, 10.

una cosa que mejor fuera que no existiese y que la suprema sabiduría consiste en negarla y en rechazarla, éste no fundará grandes esperanzas sobre ninguna situación, no perseguirá con empeño nada en el mundo y no elevará grandes quejas a propósito de ninguna decepción, pero reconocerá la verdad de lo que dice Platón: "Ninguna de las cosas humanas es digna de tanta premura" (1), y esta otra verdad del poeta persa:

Yst einer Welt Beçiss für Dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Uns hast Du einer Welt Besiçs genonwen,
Sei nicht erseut darüber, es its nichts.
Borüber gehu die Schmerzen und die Wonnen,
Geh'an der Welt woruber, es ist nichts (2).

Lo que aumenta particularmente la dificultad de penetrarse de miras tan elevadas es la hipocresía del mundo de que he hablado más arriba, y nada sería tan útil como desenmascararla al punto a la juventud. Las magnificencias son, en su mayoría, puras apariencias, como decoraciones de teatro, y falta la esencia de la cosa. Así, buques empavesados y floridos, cañonazos, iluminaciones, timbales y trompetas, gritos de alegría, etcétera; todo eso es la indicación, la enseña, el jeroglífico del *júbilo*, pero las más de las veces no existe la alegría; sólo ella está dispensada de venir a la fiesta. Donde realmente se presenta, llega, de ordinario, sin hacerse invitar, ni anunciar, viene por sí misma y *sin cumplidos*, introduciéndose en silencio, a veces por

(1) *República*, X, 604.
(2) "¿Has perdido el imperio del mundo? No te aflijas; eso no es nada. ¿Has conquistado el imperio del mundo? No te regocijes; eso no es nada. Dolores y felicidades todo pasa, pasa al lado del mundo; eso no es nada".—Answari Scheili. (Véase el epígrafe del *Gulistav*, de Sardi, traducido al alemán por Graf.)

los motivos más insignificantes y fútiles, en las ocasiones más vulgares, algunas veces en circunstancias que no son brillantes ni gloriosas. Como el oro en Australia se encuentra dispersa aquí y allá, según el capricho del azar, sin regla ni ley, las más de las veces en polvo fino, muy rara vez en densas masas. Pero también en todas estas manifestaciones de que hemos hablado, el único objeto es hacer creer a los demás que la alegría es la fiesta; la intención es producir la ilusión en el cerebro de otro.

Como con la alegría, sucede con la tristeza. ¡Con qué porte melancólico avanza ese largo y lento convoy! La fila de coches es interminable. Pero mirad un poco en el interior; todos están vacíos, y el difunto, en realidad, no es conducido al cementerio más que por todos los cocheros de la ciudad. ¡Imagen fiel de la amistad y de la consideración en este mundo! Eso es lo que yo llamo la falsedad, la indignidad y la hipocresía de la conducta humana. Tenemos también un ejemplo en las recepciones solemnes con los numerosos invitados en traje de etiqueta; éstos son las enseña de la sociedad elevada y noble; pero en lugar suyo han venido el dolor, la violencia y el tedio; porque donde hay muchos convidados hay mucha morralla, aunque todos lleven cruces en el pecho. En efecto, la verdadera buena sociedad está en todas partes y es necesariamente muy restringida. En general, estas fiestas y estos regocijos llevan siempre en sí algo que suena a hueco, o por mejor decir, que suena en falso, precisamente, por la miseria de nuestra existencia y que todo contraste hace resaltar mejor la verdad. Pero, visto desde fuera, todo eso produce efecto, y ése es el fin. Chamfort dice de una manera encantadora: *La société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opera, sans intérêt, qui se soutient*

un peu par les machines, les costumes et les décorations (1).

Las academias y las cátedras de filosofía son, igualmente, la enseña, el simulacro exterior de la sabiduría; pero, las más de las veces, ésta se abstiene de la fiesta y se la encuentra en otras partes. Las campanadas, los trajes sacerdotales, el porte piadoso son la enseña, el disfraz de la devoción, y así sucesivamente. Así, casi todas las cosas de este mundo pueden llamarse nueces vacías; el hueco es raro por sí mismo y pocas veces está cobijado en el cascarón. Hay que buscarla en otra parte y no se observa, de ordinario, más que por una casualidad.

2.° Cuando se quiere apreciar la condición de un hombre desde el punto de vista de su felicidad, no se debe enterar uno de lo que le divierte, sino de lo que le entristece, porque cuanto más insignificante sea en sí lo que le aflige, más feliz será el hombre; se necesita encontrarse en cierto estado de bienestar para ser sensible a bagatelas; en la desgracia no se las siente bien.

3.° Hay que guardarse de fundar la felicidad de su vida en una *base ancha,* elevando numerosas pretensiones a la felicidad; establecido sobre tal fundamento se desmorona más fácilmente, porque entonces da origen infaliblemente a más desastres. Con el edificio de la felicidad ocurre en este respecto lo contrario que con todos los demás, que son tanto más sólidos cuanto más ancha es su base. Poner sus pretensiones lo más abajo posible en proporción de los recursos de toda especie; ése es el camino más seguro para evitar grandes desgracias.

En general, es una locura de las mayores y de las

(1) En francés, en el texto alemán: "La sociedad, los círculos, los salones, lo que se llama el gran mundo, es una pieza miserable, una mala ópera, sin interés, que se sostiene solamente por las máquinas, los trajes y las decoraciones."

más divulgadas difundir, de cualquier manera que sea, *vastas disposiciones* para su vida. Porque, primero, para hacerlo se cuenta con una vida de hombre plena e íntegra, a la cual llegan pocas personas. Además, aun cuando se viviese una existencia tan larga, no se dejaría de comprender que es demasiado corta para los planes concebidos; su ejecución reclama siempre más tiempo de lo que se suponía; está además expuesta, como todas las cosas humanas, a tantos fracasos y a tantos obstáculos de cualquier naturaleza, que rara vez se los puede llevar a su término. Finalmente, aun cuando se hubiese conseguido lograrlo todo, se observa que se ha desdeñado tener en cuenta modificaciones que el tiempo produce en *nosotros mismos;* no se ha reflexionado que, para crear como para gozar, nuestras facultades permanecen invariables en la vida entera. Resulta de ahí que trabajamos a menudo por adquirir cosas que, una vez obtenidas, no están a nuestra altura; sucede también que nos empleamos en los trabajos preparatorios de una obra algunos años, que en el interín nos quitan insensiblemente las fuerzas necesarias para su conclusión. Del mismo modo, algunas riquezas obtenidas a costa de grandes fatigas y de numerosos peligros, no pueden a veces servirnos más, y encontramos que hemos trabajado para los demás; resulta también de aquí no estamos en estado de ocupar un puesto logrado por último, después de haberle perseguido y ambicionado durante largos años. Las cosas han llegado demasiado tarde para nosotros, o al contrario, somos nosotros los que llegamos demasiado tarde para las cosas, especialmente cuando se trata de obras o de producciones; el gusto de la época ha cambiado; ha surgido una nueva generación que no toma ningún interés en estas materias, o muchos otros nos han precedido por caminos más cortos, y así sucesivamente. Todo lo que hemos expuesto en este pá-

rrafo tercero, Horacio lo ha tenido en cuenta en los versos siguientes:

¿Quid aeternis minorem
consiliis animun fatigas? (1)

Este desprecio tan común está determinado por la inevitable ilusión de óptica de los ojos del espíritu, que nos hace aparecer la vida como infinita o como muy corta, según que la vemos a la entrada o al término de nuestra carrera. Esta ilusión tiene, sin embargo, su lado bueno; sin ella, no produciríamos nada grande.

Pero nos ocurre, por lo general, en la vida, lo que le sucede al viajero: a medida que avanza, los objetos toman formas distintas de las que ostentaban de lejos, y se modifican, por decirlo así, a medida que uno se aproxima a ellos. Ocurre así principalmente con nuestros deseos. Muchas veces encontramos otra cosa, a veces mejor de lo que buscábamos; a veces también lo que buscamos lo encontramos por un camino completamente distinto del que inútilmente hemos seguido hasta ahora. Otras veces, allí donde pensábamos encontrar un placer, una felicidad, una alegría se nos presenta una enseñanza, una explicación, un conocimiento, es decir, un bien durable y real en lugar de un bien pasajero y engañoso. Este pensamiento circula como una base fundamental a través de todo el libro de Wilhelm Meister; es una novela intelectual y por lo mismo de una cualidad superior a todas las demás, aun a las de Walter Scott, que no son todas más que obras morales; es decir, que sólo consideran la naturaleza humana por el lado de la voluntad. En *La Flauta encantada*, jeroglífico grotesco, pero expresivo y significativo, encontramos igualmente este mismo pensa-

(1) "¿Para qué fatigas el espíritu débil con proyectos eternos?" (II, Oda II, 11 y 12.)

miento fundamental, simbolizado en rasgos grandes y gruesos como los de decoraciones de teatros; la simbolización sería perfecta si, en el desenlace, Tamino, atacado por el deseo de poseer a Tamina, en lugar de ésta, no exigía y no obtenía más que la iniciación en el templo de la Sabiduría; en cambio, Papageno, el enemigo necesario de Tamino, conseguirá a su Papagena. Los hombres superiores y nobles perciben pronto esta enseñanza del destino y se prestan a ella con sumisión y gratitud; comprenden que en este mundo se puede encontrar la instrucción, pero no la felicidad; se habitúan a cambiar esperanzas por conocimientos; se contenta y dicen finalmente con Petrarca:

Altro diletto che'mparar, non provo (1).

Hasta pueden llegar a no seguir sus deseos y sus aspiraciones más que en apariencia, por decirlo así, y como una broma, mientras que en realidad y en la seriedad de su fuero interno, no esperan sino la instrucción, lo que les reviste entonces de un tinte contemplativo, genial y elevado. En ese sentido se puede decir también que ocurre con nosotros como con los alquimistas, que mientras buscaban el oro han inventado la pólvora, la porcelana, medicamentos y hasta leyes naturales.

B) *Concerniente a nuestra conducta para con nosotros mismos.*

4.° La maniobra que ayuda a elevar un edificio no conoce el plan de conjunto o no lo tiene siempre a la vista; tal es, también, la posición del hombre mientras está ocupado en devanar, uno a uno, los días y las horas de su existencia, por respecto al conjunto de

(1) "Otro amado que no trato de amparar."

su vida y al carácter total de ésta. Cuanto más digna, considerable, significativo e individual es este carácter, más necesario y benéfico es para el individuo dirigir el plan reducido de su vida. Verdad es que, para eso, le era preciso haber dado ya un paso en el "conócete a ti mismo"; debe saber, pues, lo que quiere realmente, principalmente y ante todo; debe conocer lo que es esencial a su felicidad y lo que sólo viene en segunda o en tercera línea; es preciso que se dé cuenta, en conjunto, de su vocación, de su oficio y de sus relaciones con el mundo. Si todo eso es importante y elevado, entonces el aspecto del plan reducido de su vida le fortificará, le sostendrá, le elevará más que cualquier otra cosa; este examen le alentará al trabajo y le apartará de los senderos que pudieran extraviarle.

El viajero, sólo cuando llega a una eminencia, abarca de una ojeada y reconoce el camino recorrido, con sus rodeos y sus sinuosidades; asimismo, sólo en el término de un período de nuestra existencia, y a veces de la vida entera, reconocemos la verdadera conexión de nuestras acciones, de nuestras obras y de nuestras producciones, su enlace precioso, su encadenamiento y su valor. En efecto, mientras estamos absortos en nuestra actividad, obramos sólo con arreglo a las propiedades inquebrantables de nuestro carácter, bajo la influencia de los motivos y en la medida de nuestras facultades, es decir, por una necesidad absoluta; no hacemos, en un momento dado, sino lo que en aquel momento nos parece justo y conveniente. Sólo el porvenir nos permite apreciar el resultado, y la mirada retrospectiva, dirigida al conjunto, es la única que nos revela el *cómo y por qué*. Así, pues, en el momento en que realizamos las mayores acciones, y en que creamos obras inmortales, no tenemos la conciencia de su verdadera naturaleza; sólo nos parecen lo más apropiado

para nuestros objeto actual y lo mejor correspondiente a nuestras intenciones; no tenemos otra impresión que la de haber hecho precisamente lo que debía hacerse actualmente; sólo más tarde resaltan en plena luz del conjunto y de su encadenamiento nuestro carácter y nuestras facultades; por los detalles vemos entonces cómo hemos seguido el único camino verdadero, entre tantos caminos torcidos, como por inspiración y guiados por nuestro genio. Todo lo que acabamos de decir es cierto en la teoría como en la práctica y se aplica igualmente a los hechos inversos, es decir, a lo malo y a lo falso.

5.° Un punto importante para la sabiduría en la vida es la proporción, en la cual consagramos una parte de nuestra atención al presente y otra al porvenir, a fin de que uno no nos eche a perder el otro. Hay muchas personas que viven demasiado en el presente, son las frívolas; otras, que viven demasiado en el porvenir, son las tímidas y las inquietas. Rara vez se guarda el justo medio. Esos hombres que, impulsados por sus deseos y sus esperanzas, viven únicamente en el porvenir, los ojos siempre fijos hacia adelante, que corren con impaciencia hacia las cosas futuras, porque creen que éstas van a traerles inmediatamente la verdadera felicidad, pero que entretanto dejan huir el presente, que desdeñan sin disfrutar de él, se parecen a esos asnos a los cuales, en Italia, se les hace apresurar el paso por medio de una gavilla de heno, colgada de un bastón, delante de su cabeza; ven siempre la gavilla delante de sí y tienen la esperanza de cogerla. Esos hombres, en efecto, se fatigan durante toda su existencia sin vivir perpetuamente más que *ad interim*, hasta su muerte. Así, pues, en lugar de ocuparnos, sin cesar y exclusivamente, de planes y de inquietudes del futuro o de entregarnos, por el contrario, a la nostalgia del pasado, nunca debiéramos olvidar que sólo el presente es real, que sólo él es cierto y que, por el

contrario, el porvenir se presenta, casi siempre, distinto de lo que pensábamos, y que el pasado ha sido diferente también; lo cual hace que, en resumen, porvenir y pasado sean ambos de mucha menor importancia de lo que parece. Porque la lejanía, que empequeñece los objetos para la vista, los abulta para el pensamiento. Sólo el presente es verdadero y efectivo; es el tiempo realmente ocupado, y en él se funda exclusivamente nuestra existencia. Así, pues, debe merecernos siempre una buena acogida; debiéramos disfrutar, con la plena conciencia de su valor, de toda hora soportable y libre de contrariedades o de dolores actuales, es decir, no turbarla con desilusiones del pasado o aprensiones para el porvenir. Es, pues, completamente insensato rechazar una buena hora presente o echarla a perder por inquietud del porvenir o por disgusto del pasado. Dediquemos el tiempo oportuno a la inquietud y hasta al arrepentimiento; después, por lo que atañe a los hechos consumados, debemos decir: "Releguemos al olvido todo lo que ha pasado, aunque sea muy a pesar nuestro; es necesario ahogar la cólera en nuestro seno." En cuanto al porvenir: "Todo eso descansa en las rodillas de los dioses"; en cambio, por lo que atañe al presente, hay que pensar como Séneca: *Singulas dies singulas vitas puta* (1), y hacer este tiempo real lo más agradable posible.

Los únicos males futuros que deben, con razón, alarmarnos, son aquellos cuya llegada y cuyo momento son seguros. Pero hay muy pocos que se encuentren en este caso, porque los males son: o simplemente posibles o a lo sumo verosímiles, o bien son ciertos, pero es dudosa la época de su llegada. Si uno se preocupa de las dos especies de desgracias, no se tiene ya un sólo momento de reposo. Por consiguiente, a fin de no perder la tranquilidad de nuestra vida, por males cuya existencia o

(1) "Considera cada día como una vida aislada."

cuya época son indecisas, debemos habituarnos a considerar los unos como si nunca debiesen suceder, y los otros como, si no debiesen ocurrir con seguridad inmediatamente.

Pero cuanto más reposo nos deja el miedo más agitados estamos por los deseos, las codicias y las pretensiones. La canción tan conocida de Goethe: *Ich hab'mein, Sach auf nichts gestellt* (1), significa en el fondo que sólo cuando se ha despojado de todas sus pretensiones y se ha reducido a la existencia tal como es, desnuda y despojada, el hombre puede adquirir esa calma del espíritu que es la base de la felicidad humana, porque esa calma es indispensable para gozar del presente y, por tanto, de la vida entera. A este efecto debiéramos siempre igualmente recordar que el día de *hoy* no viene más que una sola vez y nunca más. Pero nos imaginamos que volverá mañana; sin embargo, *mañana* es otro día que tampoco llega más que una vez. Olvidamos que cada día es una parte integrante, y, por consiguiente, irreparable de la vida, y lo consideramos como contenido en la vida de la misma manera que los individuos están contenidos en la noción del conjunto. Apreciaríamos y saborearíamos también mejor el presente si, en los días de bienestar y de salud, reconociésemos hasta qué punto, durante la enfermedad o la aflicción, el recuerdo nos representa como infinitamente libre, cada hora libre de dolores o de privaciones; es como un paraíso perdido, como un amigo desconocido. Pero, por el contrario, vivimos nuestros hermosos días sin prestarles atención, y sólo cuando los malos llegan, quisiéramos recordar los otros. Dejamos pasar al lado nuestro, sin disfrutar de ellas y sin concederles una sonrisa, mil horas serenas y agradables, y más tarde, en las épocas sombrías, dirigimos hacia ellas nuestras vanas aspiraciones. En

(1) "Yo he puesto mi deseo en nada." Goethe.

lugar de obrar así, debiéramos recordar siempre que este presente se precipita en aquel mismo instante en esa apoteosis del pasado o en lo sucesivo, radiante con la luz de la permanencia; se ha conservado por la memoria, para representar a nuestros ojos como el objeto de nuestras más ardiente aspiración, cuando, especialmente en las horas de infortunio, el recuerdo viene a levantar el velo.

6.° *Toda restricción hace feliz.*—Cuanto más reducido es nuestro círculo de visión, de acción y de contacto, más felices somos; cuanto más vasto es, más atormentados o inquietos nos sentimos. Porque, al mismo tiempo que él, se agrandan y se multiplican los dolores, los deseos y las alarmas. Por este motivo los ciegos no son tan desgraciados como pudiéramos creer *a priori;* se puede juzgar por la calma dulce, casi jovial, de sus facciones. Esta regla nos explica también en parte por qué la segunda mitad de nuestra vida es más triste que la primera. En efecto, en el transcurso de nuestra existencia el horizonte de nuestras miras y de nuestras relaciones va ensanchándose. En la infancia está limitado a la vecindad más próxima y a las relaciones más íntimas; en la adolescencia se extiende considerablemente; en la edad viril abarca todo el curso de nuestra vida y se extiende muchas veces hasta las relaciones más remotas, hasta los Estados y los pueblos; en la vejez, abarca las generaciones futuras. Por el contrario, toda limitación, aun en las cosas del espíritu, es provechosa a nuestra felicidad. Porque cuanto menos excitación de la voluntad hay, menos sufrimiento habrá; ahora bien, sabemos que el sufrimiento es positivo y la felicidad simplemente negativa. La limitación del círculo de acción quita a la voluntad las ocasiones exteriores de excitación; la limitación del espíritu quita las ocasiones interiores. Esta última sólo tiene el inconveniente de abrir paso al tedio, que se convierte en el origen in-

directo de innumerables sufrimientos, porque se recurre a todos los medios para desterrarlo; se prueban distracciones, reuniones, lujo, juego y otras mil cosas; de ahí perjuicios, ruinas y desgracias de todas clases. *Difficilis in otio quies* (1). Para mostrar, en cambio, cuán benéfica es la limitación exterior para la felicidad humana, en cuanto puede serlo cualquier cosa, cuán necesaria le es, no tenemos más que recordar que el único género de poema que intenta pintar seres felices, el idilio, lo representa siempre esencialmente colocados en una situación y en un círculo de los más limitados. Este mismo sentimiento produce también el placer que sentimos en lo que se llaman cuadros de género. En consecuencia, encontraremos felicidad en la mayor *sencillez* posible de nuestras relaciones y hasta en la *uniformidad* del género de vida, mientras esta uniformidad no engendre el tedio; con la condición de que llevemos más ligeramente la vida y su carga inseparable, la existencia fluirá como un arroyuelo, sin olas y sin torbellinos.

7.° Lo que importa, en último resultado, para nuestra felicidad o para nuestra desgracia, es lo que ocupa la conciencia. Todo trabajo puramente intelectual aportará, en total, más recursos al espíritu capaz de dedicarse a él que la vida real con sus alternativas constantes de éxitos y de fracasos, con sus sacudidas y sus tormentos. Verdad es que eso exige ya disposiciones de espíritu preponderantes. Hay que observar además que, por una parte, la actividad exterior de la vida nos distrae y nos aparta del estudio y quita al espíritu la tranquilidad y el recogimiento exigidos, y que, por otra parte, la ocupación continua del espíritu hace más o menos incapaz de mezclarse en el bullicio y el tumulto de la vida real; es, pues, prudente suspender esa ocu-

(1) "Difícil es la quietud en el ocio."

pación cuando ciertas circunstancias necesitan una actividad práctica y enérgica.

8.° Para vivir con *prudencia* perfecta y para sacar de la propia experiencia todas las enseñanzas que encierra, es necesario volver muchas veces hacia atrás por medio del pensamiento y recapitular lo que se ha visto, hecho, aprendido y sentido al mismo tiempo en la vida; hay que comparar también el juicio de antaño con la opinión actual, los proyectos y las aspiraciones con su resultado y con la satisfacción que el resultado nos ha producido. La experiencia nos sirve así de profesor particular, que viene a darnos lecciones privadas. Se le puede considerar también como el texto, siendo el comentario la reflexión y los conocimientos. Mucha reflexión y muchos conocimientos con poca experiencia son como esas ediciones cuyas páginas presentan dos líneas de texto y cuarenta de comentario. Mucha experiencia, acompañada de poca reflexión y de instrucción, recuerdan estas ediciones bipontinas (1) que no tienen notas y dejan muchos pasajes sin comprender en el texto.

A estos preceptos se refiere la máxima de Pitágoras: pásese revista, antes de dormirse por la noche, lo que se ha hecho por el día. El hombre que vive en el tumulto de los negocios o de los placeres sin rumiar nunca su pasado y que se contenta con devanar el ovillo de su vida, pierde toda razón clara; su espíritu se convierte en un caos, y en sus pensamientos penetra cierta confusión, de que da testimonio su conversación abrupta, fragmentaria y, por decirlo así, desmenuzada. Este estado será tanto más pronunciado cuanto mayor sea la agitación exterior y la suma de impresiones y menor la actividad interna del espíritu.

Observemos aquí que, después de un lapso de tiempo, cuando las relaciones y las circunstancias que obraban sobre nosotros han desaparecido, no podemos hacer volver y revivir la disposición y la sensación producidas entonces en nosotros, pero lo que podemos recordar son nuestras *manifestaciones* en esta ocasión. Ahora bien; éstas son el resultado, la expresión y la medida de aquéllas. Por consiguiente, la memoria o el papel debieran conservar con cuidado las huellas de las épocas importantes de nuestra vida. Para eso es muy útil escribir un diario.

9.° Bastarse a sí mismo, ser todo en todo por sí y poder decir: *Omnia mea mecum porto* (1), esa es, seguramente, para nuestra felicidad, la condición más favorable; así, pues, no debemos cansarnos de repetir la máxima de Aristóteles: "La felicidad es de los que se bastan a sí mismos" (2).

Porque, por una parte, no hay que contar con seguridad más que consigo mismo; por otra, las fatigas y los inconvenientes, el peligro y las molestias que la sociedad trae consigo, son innumerables e inevitables.

No hay camino que nos aleje más de la felicidad que la gran vida, la vida de fiestas y banquetes, lo que llaman los ingleses la *high life*, porque, al tratar de transformar nuestra miserable existencia en una sucesión de alegrías, de placeres y de goces, no se puede menos de sentir hastío, sin contar con las mentiras recíprocas que se comunican en este mundo y que son su acompañamiento obligado (3).

---

(1) *Bipontinischen:* de los dos puentes, literal. Alude al antiguo editor Bipont, de cuyas ediciones toma siempre Schopenhauer las citas de los libros clásicos.

(1) "Todo lo llevo conmigo".

(2) *Moral a Eudemo*, 7, 2. Éste es, en el fondo, el mismo pensamiento que Chamfort ha expresado en la tendencia puesta como epígrafe de este libro.

(3) Así como nuestro cuerpo está envuelto en sus ropas, así nuestro espíritu está revestido de mentiras. Nuestras palabras, nuestras acciones, todo nuestro ser es mentiroso y sólo a través de esta envoltura se puede adivinar a veces nuestro pensamiento verdadero, como a través del traje las formas del cuerpo.

Y en primer lugar, toda sociedad exige, necesariamente, un acomodamiento recíproco, un temperamento; así cuanto más numerosa es, más insípida se hace. No se puede ser *verdaderamente uno mismo*, sino mientras está uno solo; por consiguiente, quien no ama la soledad, no ama la libertad, porque no es uno libre, sino estando solo. Toda sociedad tiene por compañera inseparable la violencia, y reclama sacrificios que cuestan tanto más caros cuanto más marcada es la propia individualidad. Por consiguiente, cada cual huirá, soportará o amará la soledad en proporción exacta del valor de su propio yo. Porque ahí siente el mezquino toda su mezquindad y el espíritu elevado toda su grandeza; en resumen, cada cual se aprecia allí por su verdadero valor. Además, un hombre es tanto más esencial y necesariamente aislado, cuando ocupa una posición más elevada en la jerarquía de la naturaleza. Entonces es un verdadero goce para ese hombre que el aislamiento físico esté en relación con su aislamiento intelectual; si eso no puede ser, la frecuente vecindad de seres hetereogéneos le molesta; hasta se le hace funesta, porque le descubre su *yo*, y no tiene nada que ofrecerle en recompensa. Además, mientras la naturaleza ha puesto la mayor desemejanza, en lo moral como en lo intelectual, entre los hombres, la sociedad, no teniendo en cuenta esto, los hace a todos iguales o, mejor dicho, a esta desigualdad natural sustituye las distinciones y los grados artificiales de la situación y del rango, que muchas veces son diametralmente opuestos a esta jerarquía que ha establecido la naturaleza. Los que por naturaleza están colocados muy debajo se sienten muy a gusto con esta organización social, pero al escaso número de los que están colocados muy arriba no les tiene cuenta; así, pues, se esconden, por lo general, de la sociedad, de donde resulta que el vulgo domina en ella en cuanto se hace numerosa. Lo que disgusta de la sociedad a los espíritus superiores es la

igualdad de derechos y de aspiraciones que se derivan de ella, en frente de la desigualdad de las facultades y de las producciones (sociales) de los demás. La llamada buena sociedad aprecia los méritos de todas clases, excepto los méritos intelectuales; éstos son como contrabando. Impone el deber de manifestar una paciencia ilimitada para toda tontería, toda locura, todo absurdo, toda estupidez; los méritos personales, por el contrario, se ven forzados a mendigar su perdón o a ocultarse, porque la superioridad intelectual, sin concurso alguno de la voluntad, hiere por su sola existencia. Además, esta supuesta buena sociedad no sólo tiene el inconveniente de ponernos en contacto con personas a quienes no podemos ni aprobar ni amar, sino que no nos permite que seamos nosotros mismos, que seamos tales como conviene a nuestra naturaleza; nos obliga, a fin de acomodarnos al diapasón de los demás, a empequeñecernos y hasta a deformarnos. Discursos ingeniosos o buenas salidas no son de uso más que en una sociedad ingeniosa; en la sociedad vulgar, son detestados por completo, porque para agradar en ésta hay que ser absolutamente insípido y limitado. En tales reuniones debe uno abandonar, con una penosa abnegación de sí mismo, las tres cuartas partes de su personalidad, para asimilarse a las demás. Es cierto que, en cambio, se adquieren estas otras; pero cuanto más amor propio se tiene, más se verá que aquí la ganancia no oculta la pérdida y que esto redunda en detrimento nuestro, porque las personas son, por lo general, insolventes, es decir, que no tienen en su trato nada que pueda indemnizarnos del tedio, de las fatigas y de los disgustos que proporcionan, ni del sacrificio de sí mismo que imponen; de donde resulta que casi toda sociedad es de tal calidad, que el que la truca por la soledad, hace una buena compra. A eso viene a agregarse que la sociedad, con la mira de suplir a la superioridad verdadera, es decir, a la intelec-

tual, que no sufre y que no es rara ha adoptado sin motivos una superioridad falsa, convencional, basada en leyes arbitrarias, propagándose por tradición y entre las clases elevadas, y, al mismo tiempo, variando como un santo y seña; es la que se llama el *bon ton, fashionableness* (1). Sin embargo, cuando ocurre que esta especie de superioridad entra en pugna con la verdadera, la debilidad de la primera no tarda en manifestarse. Además, *quand le bon ton arrivée, le bon sens se retire* (2).

En general, no se puede estar al *unísono perfecto* más que con uno mismo; no se puede estar con el amigo, no se puede estar con la mujer amada, porque las diferencias de la individualidad y del carácter producen siempre una disonancia, por débil que sea. Así, pues, la paz verdadera y profunda del corazón y la perfecta tranquilidad del espíritu, esos bienes supremos en la tierra después de la salud, no se encuentran más que en la soledad y, para ser permanente, en la retirada absoluta. Cuando el yo es elevado y exuberante, se disfruta de la situación más feliz que puede encontrarse en este mundo mezquino. Sí, digámoslo francamente; por íntimamente que la amistad, el amor y el matrimonio unan a los hombres, no quiere uno, bien plenamente y de buena fe, más que a sí mismo o a lo más a su hijo. Por consiguiente, cuanto menos necesidad se tenga, a causa de condiciones objetivas o subjetivas, de ponerse en contacto con los hombres, mejor se encontrará uno. La soledad y el desierto permiten abarcar de una sola mirada todos sus males y sufrirlos de una vez; la sociedad, por el contrario, es *insidiosa;* oculta males inmensos, a veces irreparables, detrás de una apariencia de gran mundo, de conversaciones, de entretenimien-

(1) "El buen tono, la distinción." En francés y en inglés, respectivamente, en el texto original.
(2) "Cuando el buen tono llega, el buen sentido se retira." En francés, en el texto alemán.

tos de sociedad y otras cosas semejantes. Un estudio importante para los hombres sería aprender muy pronto a sufrir la soledad, ese manantial de felicidad y de tranquilidad intelectual. De todo lo que acabamos de exponer, resulta que el que lleva la mejor parte es el que sólo cuenta consigo mismo y que puede en todo ser él mismo. Cicerón ha dicho: *Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia* (1). Además, cuanto más tiene en sí el hombre, menos pueden servirle de algo los demás. Este sentimiento de poder bastarse por completo, es lo que impide al hombre de valor y rico en el interior, hacer a la vida en común los grandes sacrificios que exige y menos buscarla a costa de una notable abnegación de sí mismo. Es el sentimiento opuesto lo que hace a los hombres vulgares tan sociables y tan acomodaticios; en efecto, les es más fácil resistir a los demás que a sí mismos. Notemos también que lo que tiene un valor real no es apreciado en el mundo, y que lo que se aprecia, no tiene valor. Encontramos la prueba y el resultado de esto en la vida retirada de cualquier hombre de mérito y de distinción. Síguese de aquí, que será para el hombre eminente hacer demostración positiva de prudencia restringir, si es preciso, las necesidades, nada más que para poder conservar o ampliar su libertad y contentarse con lo menos posible para su persona, cuando el contacto con los hombres es inevitable.

Lo que por otra parte hace a los hombres sociables, es que son incapaces de resistir la soledad y de resistirse a sí mismos cuando están solos. Su vacío interior y su fatiga de sí mismos les impulsan a buscar la sociedad, a correr por los países extranjeros y a emprender viajes. Su espíritu, careciendo del resorte necesario para im-

(1) "Nadie puede uno menos de ser muy feliz cuando es apto por sí mismo y pone en sí todas las cosas." *Paradoxae*, II.

primirse movimiento propio, trata de dárselo por el vino, y muchos de ellos acaban así por llegar a ser beodos. Con este mismo fin necesitan la excitación continua que viene del exterior y especialmente de la producida por seres de su especie, porque es la más enérgica de todas. A falta de esta irritación exterior, su espíritu se doblega bajo su propio peso y cae en un letargo abrumador (1).

Pudiera decirse igualmente que cada uno de ellos no es más que una menuda fracción de la idea de la humanidad, necesitando ser adicionado con muchos de sus semejantes para constituir en cierto modo una conciencia humana entera; por el contrario, el que es un hombre completo, un hombre *por excelencia,* éste no es una fracción; representa una unidad entera y, por consiguiente, se basta a sí mismo. En este sentido se puede comparar la sociedad vulgar a esas orquestas rusas compuestas exclusivamente de trompetas y en las

(1) Todo el mundo sabe que se alivian los males sufriéndolos en común: entre esos males los hombres parecen enumerar el tedio, y por eso se agrupan a fin de aburrirse en común. Así como el amor a la vida no es en el fondo más que el miedo a la muerte, así también el *instinto social* de los hombres no es un sentimiento directo, es decir, no se funda en el *amor de la sociedad,* sino en el *temor de la soledad,* porque no es precisamente la afortunada presencia de los demás lo que se busca; se huye más bien de la aridez y la desolación del aislamiento, así como de la monotonía de la propia conciencia; para evitar la soledad, toda compañía es buena, hasta la mala, y se somete uno de buen grado a la fatiga y a la violencia que toda sociedad trae necesariamente consigo. Pero cuando el disgusto de todo eso ha tomado predominio, cuando, como consecuencia, se ha acomodado uno a la soledad y se ha endurecido contra la impresión primera que produce, de manera que no siente esos efectos que hemos señalado más arriba, entonces se puede tranquilamente estar siempre solo; no se suspirará más por el mundo, precisamente porque no es una necesidad directa y porque se ha acostumbrado uno en lo sucesivo a las propiedades bienhechoras de la soledad.

cuales cada instrumento sólc tiene una nota; por su coincidencia exacta se produce la armonía musical. En efecto, el espíritu de la mayoría de las personas es monótono, como esa trompeta que no emite tampoco más que un sonido; parece realmente no tener nunca más que un solo e idéntico asunto de pensamiento y ser incapaces de tener otro. Esto explica, a la vez, cómo es que sean tan fastidiosos y tan sociables, por lo cual van como un rebaño: *the gregariousness of mankind* (1). Es la monotonía de su propio ser, lo insoportable a cada uno de ellos: *Omnis stultitia laborat fastidio sui* (2). Sólo reunidos y por su reunión son algo, como esos tocadores de trompetas. El hombre inteligente, por el contrario, es comparable a un *virtuoso* que ejecuta su concierto *por sí solo* o bien en un piano. Semejante a ese último, que es por sí solo una orquesta en pequeño, es un mundo en pequeño, y lo que los demás no son más que por una acción de conjunto, se le ofrece en la unidad de una sola conciencia. Así como el piano no es una parte de la sinfonía, está hecho para él *solo* y para la soledad; cuando debe tomar parte en el concierto con los demás, eso no puede ser más que como voz principal con acompañamiento, también como el piano, o para dar el tono en la música vocal, siempre como el piano. El que gusta de cuando en cuando de penetrar en el mundo, podrá sacar de la comparación anterior la regla de que lo que falta en realidad a las personas con las cuales está en relación, debe suplirse, hasta cierto punto, por la cantidad. El comercio de un solo hombre inteligente pudiera bastarle; pero si no encuentra más que mercancías de calidad ordinaria, será bueno tenerla a granel, para que la variedad y la acción combinadas produzcan algún efec-

(1) "El instinto borreguil del género humano"; lo que Unamuno llamaría, con gráfica frase, *el natural rebañego.*
(2) "Toda tontería sufre con el fastidio de sí mismo."

to, por analogía con la orquesta de trompetas rusas, ya mencionadas; y que el cielo le conceda la paciencia que necesite.

A ese vacío interior y a esa nulidad de las personas hay que atribuir el hecho de que, cuando algunos hombres de pasta superior se agrupan con la mira de un fin noble e ideal, el resultado será casi siempre el siguiente: se encontrarán algunos miembros de esa *plebs* de la humanidad que, semejante a la miseria de insectos, pulule e invade todas las cosas en cualquier lugar, siempre dispuesta a apoderarse de todo indistintamente para aliviar su tedio y otras veces su indigencia; se encontrarán algunos, digo, que se insinúen en la asamblea o se introduzcan a fuerza de importunidad, y entonces, o bien destruirán al punto toda la obra, o bien la modificarán, al extremo de que el resultado será aproximadamente lo contrario del fin primitivo.

Se puede considerar también la sociabilidad entre los hombres como un medio de calentarse recíprocamente el espíritu, análogo a la manera como se calientan mutuamente el cuerpo cuando, por los grandes fríos, se hacinan y se agrupan unos contra otros. Pero quien posee en sí mismo mucho calórico intelectual no necesita tales hacinamientos. Se encontrará entre uno de mis fragmentos en un apólogo (1) imaginado por mí a este propósito. La consecuencia de todo eso es que la sociabilidad de cada cual está en razón inversa de su valor intelectual; decir de alguien: "Es muy insociable", significa poco más o menos: "Es un hombre dotado de elevadas facultades."

La soledad ofrece al hombre intelectualmente colocado en posición superior, una doble ventaja: la primera ser consigo mismo, y la segunda no ser con los demás. Se apreciará esta última si se reflexiona en todo

(1) Alude aquí Schopenhauer al apólogo de los puercos espinès, que en helada noche de invierno se juntan y clavan mutuamente las púas antes de perecer de frío.

lo que el comercio del mundo trae consigo de violencia, de pena y hasta de peligros. *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls* (1), ha dicho La Bruyère. La sociabilidad pertenece a las inclinaciones peligrosas y perniciosas, porque nos pone en contacto con seres que, en gran mayoría, son moralmente malos e intelectualmente limitados o descentrados. El hombre insociable es el que no tiene necesidad de todas esas personas. Tener suficiente fuerza en sí para poder prescindir de la sociedad es ya una gran felicidad, por lo mismo que casi todos nuestros males derivan del mundo, y que la tranquilidad de espíritu que, después de la salud, forma el elemento más esencial de nuestra felicidad, está puesta en peligro y no puede existir sin largos momentos de soledad. Los filósofos cínicos renunciaron a los bienes de toda especie para gozar de la felicidad que da la calma intelectual; renunciar a la sociedad con el fin de conseguir el mismo resultado es escoger el medio más prudente. Bernardino de Saint-Pierre dice con razón y de una manera encantadora: *La diète des aliments nous rendre la santé du corpe, et celle des hommes la tranqulité de l'âme* (1). Así, pues, el que se ha hecho temprano a la soledad y a quien ésta se ha hecho querida ha adquirido una mina de oro. Pero eso no se concede a todos. Porque así como la miseria es la que primero aproxima a los hombres, así también más tarde, descartada la necesidad, les congrega el tedio. Sin esos dos motivos, cada cual permanecería probablemente aislado, aun cuando sólo fuese porque en la soledad el ambiente que nos rodea corresponde a esta importancia exclusiva a la cualidad de criatura única que cada cual posee a sus propios ojos, pero que la corriente tumultuosa del mundo ha reducido a la

(1) "Todo nuestro mal viene de no poder estar solos."
(2) "La dieta de los alimentos nos devuelve la salud del cuerpo, y la de los hombres, la tranquilidad del alma."

nada, en vista de que cada paso le da un mentís doloroso. En este sentido, la soledad es el estado natural de cada uno; lo repone, nuevo Adán, en su condición primitiva de felicidad, en el estado apropiado a su naturaleza.

¡Sí; pero Adán no tenía padre ni madre! Por eso la soledad no es natural al hombre, que a su llegada al mundo no se encuentra solo, sino en medio de padres, hermanos y hermanas o, dicho de otra manera, en el seno de una vida en común. Por consiguiente, el amor de la soledad no puede existir como inclinación primitiva, debe nacer como un resultado de la experiencia y de reflexión, y producirse siempre en relación con el desarrollo de la fuerza intelectual propia y en proporción de los progresos de la edad; de donde se sigue que, en resumen, el instinto social de cada individuo estará en relación inversa de su edad. El niño pequeño lanza gritos de miedo y se lamenta en cuanto se le deja solo, aunque no sea más que por un momento. Para los muchachos jóvenes, tener que estar solos es una severa penitencia. Los adolescentes se reúnen entre sí; únicamente los dotados de una naturaleza más noble y de un espíritu más elevado buscan ya a veces la soledad; sin embargo, pasar todo un día solo les es aún difícil. Para el hombre maduro es cosa fácil; puede estar mucho tiempo aislado, y tanto más, cuanto más avanza en la vida. En cuanto al anciano, único sobreviviente de generaciones desaparecidas, muerto, por una parte, a los goces de la vida, por otra elevado por encima de ellos, la soledad es su verdadero elemento. Pero en cada individuo, considerado separadamente, los progresos de la inclinación al retiro y al aislamiento estarán siempre en razón directa de su valor intelectual. Porque, como hemos dicho ya, no es una inclinación puramente natural, provocada directamente por la necesidad, es más bien solamente el efecto de la experiencia adquirida y meditada; se consigue, especialmente,

después de haberse convencido de la miserable condición moral e intelectual de la mayoría de los hombres; y lo peor que hay en esta condición, es que las imperfecciones morales del individuo conspiran con sus imperfecciones intelectuales y se auxilian mutuamente; se producen entonces los fenómenos más repulsivos, que hacen repugnante y hasta insoportable el comercio de la gran mayoría de los hombres. Y he aquí cómo, aunque haya tantas cosas malas en este mundo, la sociedad es todavía la peor; el mismo Voltaire, francés sociable, ha llegado a decir: *La terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle* (1). El tierno Petrarca, que tan vivamente y con tanta constancia ha amado la soledad, da el mismo motivo:

Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sano, e le campagne, e i boschi
Per fuggir quest'ingegni storti e loschi,
Che la strada del ciel'hanno amarita (2).

Da los mismos motivos en su hermoso libro *De Vita solitaria*, que parece haber servido de modelo a Zimmermann, por su célebre obra titulada *De la Soledad*. Chamfort, con su manera sarcástica, expresa preciosamente este origen secundario e indirecto de la insociabilidad, cuando dice: *On dit quelquefois d'un homme qui vit seul: il n'aime pas la société. C'est souvent comme si l'on disait d'un homme qu'il n'aime pas la promenade, sous le pretexte qu'il ne se promene pas volontier le soir dans la fôret de Bondy* (3). En el mismo

(1) "La tierra está cubierta de personas que no merecen que se les hable."

(2) "Siempre he buscado vida solitaria (las riberas lo saben y las campiñas y los bosques) para huir de esos espíritus deformes y miopes que han perdido el camino del cielo."

(3) "Se dice algunas veces de un hombre que vive solo: no le gusta la sociedad. Es como si se dijese de un hom-

sentido dice Saadi, el persa, en el *Gulistan* (1): "Desde este momento, despidiéndonos del mundo, hemos seguido el camino del aislamiento; porque *la seguridad está en la soledad.*" Ángel Silesio, alma dulce y cristiana, dice lo mismo en su original y místico lenguaje:

Herodes is ein Feind; der Joseph der Berstand
Dem macht Gott die Gesahr in Traum ibelcaunt.
Die Welt is Bethelem, Egipten *Einsamkeit:*
Fleuch, meine seele! fleuch, sonst stirbest du vor Leid (2)

En este sentido se expresa también Giordano Bruno: *Tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine* (3). Así se expresa también, hablando de sí mismo, Saadi el Persa, en el *Gulistan:* "Fatigado de mis amigos en Damasco, me retire al desierto, junto a Jerusalén, para disfrutar de la sociedad de los animales." En una palabra; todos aquellos a quienes Prometeo había amasado de la misma arcilla, han hablado en el mismo sentido. En efecto, ¿qué goces pueden encontrar esos seres privilegiados en el comercio de las criaturas con las cuales no pueden tener relaciones para establecer una vida en común, sino por el intermedio de la parte más baja y vil de su naturaleza, es decir, por todo lo que hay en ésta de incoloro, trivial y vulgar, siendo así que estos seres ordinarios no pueden elevarse a la misma altura que los primeros

bre que no le gusta el paseo bajo el pretexto de que no se pasea con gusto por la tarde en el bosque de Bondy."

(1) Véase la traducción de Graf, pág. 65.

(2) "Herodes es un enemigo, José es la razón, a quien Dios revela en sueño (en espíritu) el peligro. El mundo es Belén, el Egipto la *soledad;* huye, ¡alma mía!, huye o morirás de dolor."

(3) "Todos los hombres que en la tierra han querido gustar la vida celestial, dijeron a una voz: He aquí que me alejé huyendo y permanecí en la soledad."

y no tienen otro recurso que rebajarles a su mismo *niveau* (1)? Desde este punto de vista, es un sentimiento aristocrático el que fomenta la inclinación al aislamiento y a la soledad. Todos los indigentes son sociables hasta dar lástima; en cambio se distingue, cuando un hombre es de noble calidad, en que no encuentra gusto en los demás, en que prefiere cada vez más la soledad y en que adquiere insensiblemente, con la edad, la convicción de que, salvo raras excepciones, no hay término medio en el mundo entre la soledad y la vulgaridad. Esta máxima, por dura que parezca, ha sido expresada por el mismo Ángel Silesio (2), a pesar de toda su caridad y ternura cristianas:

Die Einsamkeit ist noth; doch sei nur nicht gemein;
So kannst du überall in einer wüste senn (3).

Principalmente, por lo que atañe a los espíritus ilustres, es muy natural que esos verdaderos educadores del género humano sientan tan poca inclinación a ponerse en comunicación frecuente con los demás, como puede sentir el pedagogo a mezclarse en los juegos ruidosos de la cuadrilla de niños que le rodean. Porque, nacidos para guiar a los demás hombres hacia la verdad en el océano de sus errores, para sacarles del abismo de su grosería y de su vulgaridad, para elevarlos hacia la luz de la civilización y del perfeccionamiento, deben vivir entre ellos, verdad es, pero sin pertenecerles realmente; se sienten, por consiguiente,

(1) En francés, en el texto alemán.

(2) Célebre poeta alemán que vivió del año 1624 al 1677. Era médico y se convirtió al catolicismo en 1653. Después fue fraile minorista, mariscal de la corte del príncipe obispo de Breslau, Juan Scheffler. Es autor de poesías líricas y epigramáticas y de muchos escritos polémicos contra el protestantismo.

(3) "La soledad es penosa; pero no seas vulgar, y podrás estar dondequiera en un desierto."

desde su juventud, criaturas sensiblemente distintas; pero la convicción, muy nítida a este respecto, les llega, insensiblemente, a medida que avanzan en edad; entonces se preocupan de añadir la distancia física a la distancia intelectual que les separa del resto de los hombres y velan porque nadie, a no ser más o menos un libertado de la vulgaridad general, se les aproxime demasiado.

Resulta de todo esto que el amor de la soledad no se presenta directamente y en el estado de instinto primitivo, sino que se desarrolla indirectamente, en particular en los espíritus distinguidos y, progresivamente, no sin tener que dominar el instinto natural de sociabilidad, y hasta combatir en ocasiones alguna sugestión mefistofélica:

Hor' suf, mit deinem Gram ru spielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frisst:
Die sehlechteste Gesellschaft läss't dich fühlen
Dars du ein Mensch mit Menschen bist (1).

La soledad es el patrimonio de todos los espíritus superiores; a veces les ocurrirá que se entristezcan, pero la escogerán siempre como el menor de dos males. No obstante, con los progresos de la edad, el *sapere aude* (2) se hace cada vez más fácil y natural a este respecto; hacia los sesenta años, la inclinación a la soledad llega a ser completamente natural, casi instintiva. En efecto, todo conspira entonces para favorecerle. Los resortes que mueven más enérgicamente a la sociabilidad, a saber, el amor de las mujeres y el instinto sexual, no obran ya en ese momento; la desaparición del sexo hace nacer en el anciano cierta capacidad de

(1) "Cesa de jugar con tu pena que, semejante a un buitre, te devora la existencia; la peor compañía te hace comprender que eres un hombre entre los hombres."
(2) "Atrévete a saber."

bastarse a sí mismo, que poco a poco absorbe totalmente el instinto social. Se han hecho mis locuras y se han sentido mil decepciones; la vida de acción ha cesado por lo general; ya no se tiene nada que esperar; no hay que formar planes y proyectos; la generación a la cual se pertenece realmente no existe; rodeado de una raza extraña, se encuentra uno ya objetiva y esencialmente aislado. Además de eso el vuelo del tiempo es acelerado, y todavía se quisiera emplearlo intelectualmente. Porque en este momento, con tal de que el cerebro haya conservado sus fuerzas, los estudios de todas clases se han hecho más fáciles y más interesantes que nunca por la gran suma de conocimientos y de experiencia adquirida, por la meditación, progresivamente profundizada, de todo pensamiento, así como por la gran aptitud para el ejercicio de todas las facultades intelectuales. Se ve claro en muchas cosas que antaño estaban como envueltas en una niebla; se consiguen resultados y se siente íntegramente su superioridad. A causa de una dilatada experiencia se ha cesado de esperar gran cosa de los hombres, ya que, a lo sumo, no ganan con ser conocidos más de cerca; por el contrario, sabe uno que, salvo algunas raras excepciones, no se encuentran de la naturaleza humana más que ejemplares muy defectuosos y a los cuales vale más no tocar. No está uno expuesto a las ilusiones comunes; se ve al punto lo que cada hombre vale, y rara vez se sentirá el deseo de entrar en relación más íntima con él. Por último, cuando se reconoce en la soledad una amiga de juventud, la costumbre del aislamiento y del trato consigo mismo está implantada, y es entonces una segunda naturaleza. Así, pues, el amor de la soledad, esa cualidad que hasta entonces había que conquistar, por una lucha, por el instinto de sociabilidad, es en lo sucesivo natural y sencillo; se está a gusto en la soledad, como el pez en el agua. Por lo que todo hombre superior que posee una individuali-

dad distinta de las otras y que, por consiguiente, ocupa un lugar único, se sentirá aliviado en su vejez por esta posición completamente aislada, aunque haya podido sentirse abrumado por ella durante su juventud.

Indudablemente, cada cual poseerá su parte correspondiente de este privilegio real de la edad, en la medida de sus fuerzas intelectuales; el espíritu eminente es el que la adquirirá antes que todos los demás, pero en grado menor la conseguirá cada cual. Sólo las naturalezas más pobres y más vulgares serán en la vejez tan vulgares como antes; entonces están en pugna con esa sociedad, con la cual no encajan; y a lo más serán tolerados, en vez de ser buscados como antaño.

Se puede ver también un aspecto teológico en la relación inversa de que acabamos de hablar entre el número de años y el grado de sociabilidad. Cuanto más joven es el hombre más tiene que aprender en todas direcciones; ahora bien, la naturaleza sólo le ha reservado la enseñanza mutua que cada cual recibe en el comercio de sus semejantes, y que hace que se pueda llamar la sociedad humana una gran casa de educación, *bell-lancasteriana* (1), en vista de que los libros y las escuelas son instituciones artificiales, muy distantes del plan de la naturaleza. Es, pues, muy útil para el hombre frecuentar la institución natural de educación, tanto más asiduamente cuanto más joven es.

Nihil est ab omni parte beatum (2), ha dicho Horacio, y "No hay loto sin mancha", dice un proverbio indio; así también la soledad, al lado de tantas ventajas, tiene sus ligeros inconvenientes y sus insignificantes incomodidades, pero que son nimias comparadas con las de la sociedad, hasta el punto de que, a un hombre que tiene valor propio, siempre le parecerá más fácil

(1) *Bell-Lancaster'sche*. Alusión a cierto sistema pedagógico empleado en Alemania.

(2) "Nada es perfecto por todos conceptos."

prescindir de los demás que mantener relaciones con ellos. Entre estos inconvenientes hay uno de que no nos damos cuenta tan fácilmente como de los demás; es el siguiente: así como a fuerza de vivir constantemente encerrados en una habitación, nuestro cuerpo se hace tan sensible a toda impresión exterior, que el menor airecillo le afecta enfermizante, así también nuestro carácter se hace tan susceptible con la soledad y el aislamiento prolongado, que nos sentimos inquietos, afligidos o molestados por los acontecimientos más insignificantes, por una palabra, por un simple gesto, en tanto que el que está constantemente entre el tumulto no presta atención a estas bagatelas.

Puede encontrarse un hombre que, principalmente en su juventud, por más que su justa aversión a sus semejantes le haya hecho huir muchas veces a la soledad, no pueda sufrir el vacío; yo le aconsejo que se habitúe a llevar consigo a la sociedad una parte de su soledad; que aprenda a estar solo, hasta cierto punto, aun en el mundo; por consiguiente, que no comunique en seguida a los demás lo que piensa; por otra parte, que no atribuya demasiado valor a lo que dicen, sino más bien que no espere gran cosa de ellos, en lo moral como en lo intelectual y, por consiguiente, que fortifique en sí esa indiferencia respecto de sus opiniones, que es el medio más seguro de practicar constantemente una loable tolerancia. De esta manera, aunque entre ellos no esté por completo en su centro, adoptará respecto a ellos una actitud más puramente objetiva, lo cual le protegerá contra un contacto demasiado íntimo con el mundo y, por consiguiente, contra todo contacto y, con mayor motivo, contra toda lesión. Existe una notable descripción dramática de esa sociedad, rodeada de barreras o de restricciones, en la obra *El Café*, o sea, *La Comedia Nueva*, de Moratín; se la encuentra en el carácter de don Pedro, especialmente en las escenas segunda y tercera del primer acto. En este orden de

ESTOICISMO

ideas podemos comparar también la sociedad a una hoguera, a la cual se calienta el sabio, pero sin poner la mano en ella, como el necio, que después de haberse quemado huye a la fría soledad y gime de lo que quema el fuego.

10. La *envidia* es natural a los hombres; sin embargo es un vicio y una desgracia a la vez (1). Debemos, pues, considerarla como una enemiga de nuestra felicidad y tratar de ahogarla como a un espíritu maligno. Esto nos recomienda Séneca con las hermosas palabras: *Nostra nos sine comparatione delectent: nunquam erit felix quem torquebit felicior* (2), y en otra parte: *Quum adspexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur* (3): así, pues, debemos considerar más a menudo aquellos cuya condición es peor, que aquellos cuya situación parece mejor que la nuestra. Cuando nos hieran desgracias reales, el consuelo más eficaz, aunque derivado del mismo origen que la envidia, será la contemplación de sufrimientos mayores que los nuestros, y además de eso el trato con personas que se encuentran en nuestro caso, con los *sociis malorum* (4).

Eso por lo que atañe al aspecto activo de la envidia. Por lo que toca al lado pasivo, hay que observar que ningún odio es tan implacable como la envidia; así, pues, en lugar de ocuparse sin cesar, con ardor, en excitar ésta, haríamos mejor en renunciar a este goce, como a muchos otros placeres, en vista de sus funestas consecuencias. Existen *tres aristocracias:* 1.ª, la de la sangre y la de la posición; 2.ª, la del dinero 3.ª, la del ta-

(1) La *envidia* de los hombres demuestra cómo se sienten desgraciados; su constante *atención* a todo lo que hacen o no hacen los demás, demuestra cómo se aburren.

(2) "Contentémonos con lo nuestro, sin hacer comparaciones: nunca será feliz aquel a quien atormente el que es más feliz que él." *De ira,* III, 30.

(3) Cuando vieres cuántos te preceden, piensa cuántos te siguen." *Epístola* 15.

(4) "Compañeros de infortunio."

lento. Esta última es, en realidad, la más distinguida, y se hace reconocer como tal, con la condición de que se le deje tiempo; ya Federico el Grande ha dicho: *Les âmes privilegiées rangent à l'egal des souverains* (1); y lo decía a su mariscal de la corte, que se asombraba de que Voltaire fuese llamado a ocupar un puesto en una mesa reservada únicamente a los soberanos y a los príncipes de la sangre, mientras que ministros y generales comían en la del mariscal. Cada una de estas aristocracias está rodeada de un ejército de *envidiosos,* secretamente exacerbados contra cada uno de sus miembros, y ocupados, cuando creen no tener que temerle, en hacerle entender de mil maneras: "¡No eres más que nosotros!" Pero estos esfuerzos manifiestan precisamente su convicción de lo contrario. La conducta que han de seguir los *envidiados* consiste en mantener a cierta distancia a todos los que componen esas cuadrillas, y en evitar todo contacto con ellos, de manera que queden separados por un ancho abismo; cuando esto no es posible, deben sufrir con calma extraordinaria los esfuerzos de la envidia, con lo cual se neutralizarán. Eso es lo que vemos aplicar constantemente. En cambio, los miembros de una de las aristocracias se entenderán muy bien, por lo general, y sin sentir envidia hacia las personas que forman parte de cada una de las otras dos, y eso porque cada cual pone en la balanza su *mérito* como equivalente del de los demás.

11. Hay que meditar un proyecto profundamente, y en muchas ocasiones antes de ponerlo en obra, y aún después de haberlo examinado escrupulosamente, hay que tener en cuenta la insuficiencia de toda ciencia humana; en vista de los límites de nuestros conocimientos, siempre puede haber circunstancias que ha

(1) "Las almas privilegiadas ocupan las jerarquías de los soberanos."

sido imposible analizar o prever, y que pudieran falsear el resultado de toda nuestra especulación. Esta reflexión pondrá siempre un peso en el platillo negativo de la balanza, y nos inclinará en los asuntos importantes a no mover nada sin necesidad: *Quieta non movere* (1). Pero una vez tomada la decisión, y puesto mano a la obra, cuando todo puede seguir su curso y no tenemos más que esperar el resultado, no hay que atormentarse con reflexiones reiteradas sobre lo que se ha hecho, y con inquietudes, siempre renacientes, sobre el peligro posible; por el contrario, hay que descargar al espíritu de este asunto, cerrar todas esas dependencias del pensamiento y tranquilizarse con la convicción de haberlo examinado todo con madurez y oportunamente. Eso es lo que aconseja hacer también el proverbio italiano: *Legala bene, e poi lascia la andare*, que Goethe traduce: *Du saite gut und reïte getrost* (2). Si, a pesar de todo, sale mal el asunto, es porque todas las cosas humanas están sometidas a la mutabilidad y al error. Sócrates, el más sabio de los hombres, necesitaba un *demonio* tutelar para ver la verdad, o al menos evitar los pasos falsos en sus asuntos personales, lo cual demuestra que la razón humana no basta. Así, pues, esa sentencia, atribuida a un Papa, de que nosotros mismos somos culpables, al menos en parte, de las desgracias que nos acaecen, no es cierta sin reservas y siempre, aunque lo sea en la mayoría de los casos. Este sentimiento es el que hace que los hombres oculten lo más posible su desgracia, y que traten, en cuanto pueden conseguirlo, de poner cara de satisfacción. Temen que se atribuya la desgracia a culpa suya.

12. En presencia de un acontecimiento desgraciado ocurrido ya, el cual, por consiguiente, no puede cambiarse en nada, no hay que abandonarse a la idea de que pudiera ser de otro modo, y menos reflexionar en lo que hubiera podido hacerle variar; porque eso es lo que lleva la gradacion del dolor hasta el punto en que se hace insoportable, y convierte al hombre en un "El que se atormenta a sí mismo" (1). Hagamos como el rey David, que asediaba sin descanso a Jehová con sus oraciones y con sus súplicas durante la enfermedad de su hijo y que, en cuanto éste hubo muerto, hizo una pirueta castañeteando los dedos y no volvió a pensar más en eso. El que no es bastante ligero de espíritu para conducirse de esa manera, debe refugiarse en el terreno del fatalismo y penetrarse de esa alta verdad: que todo llega; que llega negligentemente y, por tanto, inevitablemente.

No obstante, esa regla sólo tiene valor en un sentido. Es válida para aliviarnos y calmarnos inmediatamente en un caso de infortunio; pero cuando, como sucede las más de las veces, la culpa es, al menos en parte, de nuestra propia negligencia o de nuestra propia temeridad, entonces la meditación repetida y dolorosa de los medios que hubieran podido impedir el funesto acontecimiento, es una mortificación saludable, propia para servirnos de lección y de enmienda para el porvenir. Sobre todo, no hay que tratar de excusar, de desfigurar o de empequeñecer a los propios ojos las faltas de que uno es culpable con toda evidencia; hay que confesarlas y representarlas en toda su extensión, a fin de poder tomar la firme decisión de evitarlas en el porvenir. Verdad es que así se proporciona uno el dolorosísimo sentimiento del descontento de sí mismo, pero "El hombre no castigado, no aprende."

13. En todo lo que atañe a nuestra felicidad o a nuestra desgracia *hay que echar las riendas a nuestra*

(1) "No mover lo que está en reposo."
(2) "Hiere bien, y después déjala correr (la sangre)."

(1) Éste es el título de una de las más famosas comedias de Terencio.

fantasía; así, ante todo, conviene no hacer castillos en el aire; nos cuestan muy caros, porque inmediatamente después tenemos que demolerlos con muchos suspiros. Pero debemos procurar aún más no atormentar el corazón con angustias, representándonos vivamente desgracias que son puramente posibles. Porque si éstas fuesen completamente imaginarias o al menos pudieran ocurrir en una eventualidad muy remota, sabríamos inmediatamente, a nuestro despertar de ese sueño, que todo eso no era más que ilusión; por consiguiente, sentiríamos tanto más regocijo por la realidad que resulta ser mejor, y de ahí sacaríamos una advertencia contra accidentes muy remotos, aunque posibles. Sólo que nuestra fantasía no juega fácilmente con tales imágenes; sólo construye, por pura diversión, fantasías risueñas La tela de sus sueños sombríos son desgracias que, aunque remotas, nos amenazan efectivamente en cierto modo; esos son los objetos que agranda, cuya posibilidad hace resaltar más de lo justo y que pinta con los colores más terribles. Al despertar, no podemos sacudir ese sueño como lo hacemos con un sueño agradable, porque este último es desmentido sin demora por la realidad y no deja, a lo sumo, tras sí, más que una débil esperanza de realización. En cambio, cuando nos abandonamos a ideas negras *(blue devils)*, nos aproximamos a las imágenes que no se alejan tan fácilmente, porque la posibilidad del acontecimiento de una manera general está alejada y no siempre nos hallamos en condiciones de evaluar su grado exacto; entonces se transforma al punto en probabilidad, y henos aquí víctimas de la angustia. Por eso no debemos considerar lo que interesa a nuestra felicidad o a nuestra desgracia sino con los ojos de la razón y del juicio; hay que reflexionar primero seca y fríamente; después, obrar puramente con nociones e *in abstracto*. La imaginación debe quedar sin ejercicio, porque no sabe juzgar; sólo puede presentar a lo lejos imágenes que conmueven el alma desinteresadamente, y a veces muy dolorosamente. Por la noche es cuando debiera observarse más estrictamente esta regla. Porque si la oscuridad nos torna medrosos y nos hace ver por todas partes figuras terribles, la indecisión de las ideas, que le es análoga, produce el mismo resultado; en efecto, la incertidumbre engendra la falta de seguridad; por eso los objetos de nuestra meditación, cuando atañen a nuestros propios intereses, toman fácilmente por la noche una apariencia amenazadora y se convierten en espantajo; en ese momento, la fatiga ha revestido al espíritu y al juicio de una oscuridad subjetiva, la inteligencia está agobiada y turbada y no puede examinar nada a fondo. Esto ocurre las más de las veces por la noche, en la cama; estando el espíritu en tensión, el juicio no tiene su plena fuerza de acción, pero la imaginación está aún activa. La noche da entonces a todo ser y a toda cosa su tinte negro. Así, pues, nuestros pensamientos, en el momento de dormirnos o cuando nos despertamos por la noche, nos hacen ver los objetos tan desfigurados y tan desnaturalizados como en sueño; los veremos tanto más negros y más terroríficos cuanto que tocan más de cerca a circunstancias personales. Por la mañana, esos espantajos desaparecen lo mismo que los sueños; tal es lo que significa el proverbio español: *Noche tinta, blanco el día* (1). Pero desde que comienza la noche, tan pronto como la bujía está encendida, la razón, lo mismo que el ojo, ve menos claro que durante el día; así que este momento no es favorable a las meditaciones sobre asuntos serios, y principalmente sobre asuntos desagradables. La mañana es la hora favorable para lo contrario, como en general para cualquier trabajo, sin excepción; trabajo intelectual o físico. Porque la mañana es la juventud del día; todo es alegre, fresco y fácil; nos sen-

(1) En español, en el texto alemán.

timos vigorosamente y disponemos de todas nuestras facultades. No hay que abreviarla levantándose tarde, ni gastarla en ocupaciones o en conversaciones vulgares; por el contrario, hay que considerarla como la esencia de la vida y, por decirlo así, como algo sagrado. En cambio, la tarde es la vejez del día; estamos abatidos, habladores y aturdidos. Cada día es una vida *en pequeño*, cada despertar y cada levantarse un nacimiento en pequeño, cada fresca mañana una juventud en pequeño y cada acostarse con su noche de sueño, una muerte en pequeño.

Pero, en general, el estado de salud, el sueño, la alimentación, la temperatura, el estado del tiempo, el ambiente y muchas otras condiciones exteriores influyen considerablemente sobre nuestra disposición, y ésta, a su vez, sobre nuestros pensamientos. De ahí viene que nuestra manera de considerar las cosas, lo mismo que nuestra aptitud para producir alguna obra, está hasta tal punto subordinada al tiempo y aún al lugar. Así dice Goethe:

Nehmt die gute Stimmumg wahr,
Denn sic Kommut so selten (1).

No sólo por lo que atañe a las concepciones objetivas y los pensamientos originales debemos esperarlas *si* y *cuando* les place venir, sino que también la meditación profunda de un negocio personal nunca resulta a una hora fija de antemano y en el momento en que queremos entregarnos a él; así que escoge ella misma su oportunidad; y sólo entonces se desenvuelve espontáneamente el hilo conveniente de ideas y sólo entonces podemos seguirle con completa eficacia.

Para mejor refrenar la fantasía, como lo recomendamos, no hay que permitirle evocar y representarse con

(1) "Aprovechaos de la buena disposición, porque llega muy rara vez."

viveza agravios, daños, pérdidas, ofensas, humillaciones, vejaciones, etc., sufridas en el pasado, porque con eso agitamos de nuevo la indignación, la cólera y tantas otras odiosas pasiones, por mucho tiempo aplacadas, que vuelven a infectar nuestra alma. Según una bella comparación del neoplatónico Proclo, así como se encuentra en cada ciudad, al lado de los nobles y de las personas distinguidas, el populacho más ínfimo "vulgar", asimismo, en todo hombre, aun el más noble y el más elevado, se encuentra el elemento bajo y vulgar de la naturaleza humana y, por momentos, pudiera decirse de la naturaleza bestial. Este populacho no debe ser excitado al tumulto; no hay que permitirle tampoco asomarse a las ventanas, porque su aspecto es muy feo. Ahora bien, esas producciones de la fantasía, de que hablábamos hace poco, son los demagogos de este populacho. Agreguemos que la menor contrariedad provenga de los hombres o de las cosas, si nos ocupamos constantemente en rumiarla y en representárnosla con colores vivos y en una escala abigarrada puede llegar a convertirse en un monstruo que nos pone fuera de nosotros. Al contrario, hay que tomar muy prosaica y muy fríamente todo lo que es desagradable, a fin de atormentarse lo menos posible.

Así como algunos objetos diminutos, poniéndolos muy cerca del ojo, acortan el campo de la visión y ocultan el mundo exterior, así también, los hombres y las cosas de nuestra vecindad más próxima, aun cuando fuesen los más insignificantes y los más indiferentes, ocuparán a menudo nuestra atención y nuestros pensamientos más de lo conveniente, y alejarán ideas y asuntos importantes. Hay que reaccionar contra esta tendencia.

14. A la vista de bienes que no poseemos, decimos espontáneamente: ¡Ah, si eso fuese mío!, y este pensamiento nos hace penosa la privación. En lugar de eso, debiéramos preguntarnos muy a menudo: ¿Qué ocurriría *si eso no fuese mío?* Con eso quiero decir

que debiéramos, a veces, esforzarnos por representarnos los bienes que poseemos como nos parecerían después de haberlos perdido; y hablo aquí de los bienes de todas clases: riqueza, salud, amigos, querida, esposa, hijos, caballo y perros, porque las más de las veces sólo la pérdida de estas cosas nos enseña su valor. Por el contrario, el método que recomendamos aquí tendrá por primer resultado hacer que su posesión nos haga inmediatamente más felices que antes y, en segundo lugar, hará que nos precavamos por todos los medios contra su pérdida; de este modo no arriesgaremos nuestros bienes, no irritaremos a nuestros amigos, no expondremos a la tentación la fidelidad de nuestra esposa, cuidaremos de la salud de nuestros hijos, y así sucesivamente. Muchas veces tratamos de borrar el tinte sombrío del presente con especulaciones sobre probabilidades favorables y nos imaginamos toda suerte de esperanzas quiméricas, cuyo encanto está preñado de decepciones; así que éstas no dejan de llegar en cuanto aquéllas han venido a estrellarse contra la dorada realidad. Mas valdría escoger las malas probabilidades por temas de nuestras especulaciones; eso nos llevaría a tomar disposiciones con el objeto de disiparlas y nos proporcionaría, a veces, agradables sorpresas cuando estas probabilidades no se realizasen. ¿No está uno mucho más alegre al salir de un trance? Hasta es saludable representarnos en la imaginación ciertas grandes desgracias que pueden eventualmente venir a herirnos; eso nos ayuda a resistir más fácilmente males menos graves cuando vienen efectivamente a abrumarnos, porque nos consolamos entonces con un pensamiento sobre esas desgracias considerables que no se han realizado. Pero hay que tener cuidado, al practicar esta regla, de no desdeñar la anterior.

15. Los acontecimientos y los asuntos que nos conciernen se producen y se suceden aisladamente, sin orden y sin relación mutua, en contraste chocante unos

con otros, y sin otro lazo que referirse a nosotros; de aquí resulta que los pensamientos y los cuidados necesarios debieran estar claramente separados, a fin de corresponder a los intereses que los han provocado. En consecuencia, cuando emprendemos una cosa hay que acabar con ella, haciendo abstracción de cualquier otro negocio, a fin de realizar, de disfrutar o de sufrir cada cosa en su tiempo, sin cuidarse de todo lo demás; debemos tener, por decirlo así, dependencias para nuestros pensamientos y no obrar más que una sola mientras las demás están cerradas. Encontramos esta ventaja de no echar a perder todo placer actual y de no abandonar todo reposo por la preocupación de alguna pesada inquietud; aprendemos, además, que un pensamiento no destierra a otro, que el cuidado de un negocio importante no hace desdeñar muchos pequeños, etcétera. Pero el hombre capaz de pensamientos nobles y elevados no debe dejar su espíritu absorberse por negocios personales, y preocuparse de cuidados ínfimos hasta el punto de no abrir acceso a sus elevadas meditaciones, porque eso sería verdaderamente *propter vitam, vivendi perdere causas* (1). Es indudable que para hacer ejecutar a nuestro espíritu todas esas maniobras y contramaniobras, debemos, como en otras muchas circunstancias, ejercer una violencia sobre nosotros mismos; sin embargo, debiéramos agotar la fuerza en esta reflexión de que el hombre sufre del mundo exterior numerosas y potentes violencias a las cuales ninguna existencia puede sustraerse, pero que un insignificante esfuerzo ejercido sobre sí mismo y bien aplicado, puede obviar a menudo una gran presión exterior; del mismo modo, un corte menudo en el círculo, vecino del centro, corresponde a una hendedura a veces céntupla en la periferia. Nada nos sustrae mejor a la violencia del exterior que la violencia de nosotros mis-

(1) "Por la vida perder las causas de vivir."

mos; he aquí la significación de esta sentencia de Séneca: *Si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi* (1). Además, esta violencia sobre nosotros mismos la tenemos siempre en nuestro poder y en un caso extremo, o bien cuando se fija en nuestro punto más sensible, tenemos la facultad de aflojarla un poco, mientras que la presión exterior no tiene para nosotros consideraciones, miramiento, ni compasión. Por eso es prudente prevenir ésta con la otra.

16. Limitar sus deseos, refrenar sus codicias, dominar su cólera, recordando continuamente que cada individuo nunca puede alcanzar más que una parte infinitamente pequeña de lo que es deseable, y que en cambio males sin número deben herir a cada uno; en una palabra, "abstenerse y sostenerse", *abstinere et sustinere;* he aquí la regla sin la observación de la cual ni riqueza ni poder podrán impedirnos sentir nuestra miserable educación. A este propósito, dice Horacio:

Inter cuncta leges, et percontabere doctos
Qua ratione quas traducere leniter ævum;
Ne te semper inops agitet vexetque cupido;
Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes (2).

17. "La vida está en el movimento" *(vita motu constat)* ha dicho Aristóteles con razón; del mismo modo que nuestra vida física consiste únicamente en un movimiento incesante, así también nuestra vida interior e intelectual exige una ocupación constante, una ocupación en cualquier cosa, por la acción y el pensamiento; eso es lo que demuestra ya esa manía de las

(1) "Si quieres someter todas las cosas a ti mismo, sométete primero a la razón." *Epístola 37.*

(2) "Lee y cuéntate entre los doctos, con lo cual podrás pasar más suavemente la vida; y no te agite siempre, dejándote pobre, el deseo, ni te moleste la codicia, ni el miedo y la esperanza de las cosas medianamente útiles."

personas desocupadas que no piensan en nada, de ponerse inmediatamente a tamborilear con los dedos o a jugar con el primer objeto que les viene a la mano. Es que la agitación constituye la esencia de nuestra existencia; una inacción completa se hace muy pronto insoportable, porque engendra el más horrible tedio. Moderando este instinto, es como se pueden satisfacer metódicamente y con más fruto. La actividad es indispensable para la dicha; es preciso que el hombre obre, haga algo si le es posible o aprenda al menos alguna cosa; sus fuerzas exigen empleo y él mismo no trata más que de verles producir un resultado cualquiera. Bajo este respecto, su mayor satistacción consiste en hacer algo, en confeccionar algo—un delantal o un libro—; pero lo que da felicidad inmediata es ver día por día crecer su obra bajo sus manos y verla llegar a su perfección. Una obra de arte, un escrito o una simple obra manual, producen todo este efecto; entiéndase bien, sin embargo, que cuanto más noble es la naturaleza del trabajo más elevado es el goce. Los más felices en este respecto son los hombres de dotes superiores que se sienten capaces de hacer las obras más importantes, más vastas y más vigorosamente razonadas. Eso difunde en toda su existencia un interés de orden superior, comunicándole un condimento que falta a los demás; así que la vida de éstos es insípida al lado de la suya. En efecto, para los hombres eminentes la vida y el mundo, al lado del interés común, material, tienen otro más elevado, un interés formal, en que contienen el meollo de sus obras y se ocupan activamente en reunir esos materiales en el curso de su existencia en cuanto su parte de las miserias terrestres les da un momento de reposo. Su inteligencia es doble también hasta cierto punto; una parte es para los asuntos ordinarios (objetos de la voluntad) y se parece a la de todo el mundo; la otra es para la concepción puramente objetiva de las cosas. Viven así de una vida do-

ble, espectadores y actores a la vez, mientras que los demás no son más que actores. Sin embargo, es preciso que todo hombre se ocupe en algo, en la medida de sus facultades. Puede comprobarse la influencia perniciosa de la ausencia de actividad módica, de cualquier trabajo que sea, durante los viajes de recreo de larga duración, en que de cuando en cuando se siente uno desgraciado por la sola razón de que, privado de toda ocupación real, encuéntrase, por decirlo así, fuera de su elemento natural. Tomarse molestias y luchar contra las existencias es una necesidad para el hombre, como cavar lo es para el topo. La inmovilidad que produciría la satisfacción completa de un goce permanente le sería insoportable. Vencer obstáculos es la plenitud del goce en la existencia humana, ya estos obstáculos sean de una naturaleza material como en la acción y el ejercicio o de naturaleza espiritual como en el estudio y las investigaciones; la lucha y la victoria hacen al hombre feliz. Si la ocasión le falta, se la crea como puede; según que su individualidad le impulse, cazará o jugará al boliche o, arrastrado por la inclinación inconsciente de su naturaleza, urdirá intrigas, maquinará engaños o cualquier otra villanía, nada más que para poner término al estado de inmovilidad que no puede soportar. *Difficilis in otio quies* (1).

18. No son *las imágenes de la fantasía,* sino *nociones claramente concebidas* las que hay que tomar por guía de los trabajos. Las más de las veces ocurre lo contrario. Examinándolo bien se observa que lo que en nuestras determinaciones viene en último recurso a dar la sentencia decisiva, no son, de ordinario, nociones y juicios, sino que es una imagen de la fantasía que las representa y sustituye. No sé ya en qué novela de Voltaire o de Diderot la virtud se aparece siempre al héroe, colocada, como el Hércules, adolescente, en

(1) "Difícil es la quietud en la holganza."

la encrucijada de la vida, bajo la forma de su anciano gobernante, que tiene en la mano izquierda su tabaquera y en la derecha un polvo de tabaco y está moralizando; el vicio, en cambio, bajo la forma de la camarera de su madre. Particularmente durante la juventud se fija el fin de nuestra felicidad bajo la forma de ciertas imágenes que se presentan ante nosotros y que persisten muchas veces durante la mitad y a veces durante la totalidad de la vida. Esos son verdaderos duendes que nos asedian; apenas tocados, desaparecen y viene la experiencia a enseñarnos que no cumplen nada de lo prometido. De ese género son las escenas particulares de la vida doméstica, civil, social o rural, las imágenes de nuestra habitación y de nuestras cercanías, las insignias honoríficas, etc., etc.; *chaque fou a sa marotte* (1); la imagen de la mujer amada es una también. Es muy natural que sea así, porque siendo lo que se ve lo *inmediato,* obra más inmediatamente sobre nuestra voluntad que la noción, el pensamiento abstracto que sólo da lo *general* sin lo *particular;* ahora bien, este último es precisamente el que contiene la realidad; la noción no puede, pues, obrar sino mediatamente sobre la voluntad. Y, sin embargo, sólo la noción cumple la palabra; así, pues, es un testimonio de cultura intelectual poner en ella sola toda nuestra fe. Por momentos se dejará sentir seguramente la necesidad de explicar o de parafrasear por medio de algunas imágenes, sólo que *cum grano salis* (2).

19. La regla anterior se funde en esta otra máxima general: que hay que dominar siempre la impresión de todo lo que es presente y visible. Eso, en comparación del simple pensamiento, es incomparablemente más enérgico, no en virtud de su materia y de su valor, que

(1) "Cada loco tiene su manía." En francés en el original.
(2) "Con un grano de sal."

son a menudo muy insignificantes, sino en virtud de su forma, es decir, de la visibilidad y de la presencia directa, que penetra el espíritu cuyo reposo turba o cuyos planes echa por tierra. Porque lo que es presente, lo que es visible, pudiendo abarcarse fácilmente de una mirada, obra siempre de una sola vez y con toda su fuerza; por el contrario, los pensamientos y las razones, debiendo meditarse, exigen tiempo y tranquilidad y no pueden estar en cualquier momento y plenamente presentes al espíritu. Por eso una cosa agradable, a la cual la reflexión nos hace renunciar, nos encanta todavía con su aspecto; del mismo modo, una opinión cuya incompetencia absoluta comprendemos, nos impresiona; una ofensa nos hiere, aunque sepamos que no merece más que el desprecio; de igual manera, diez razones contra la presencia de un peligro caen por tierra con la falsa apariencia de su presencia real, etcétera. En todas estas circunstancias lo que prevalece es la primitiva sinrazón de nuestro ser. Las mujeres están sujetas con frecuencia a tales impresiones, y pocos hombres tienen una razón bastante preponderante para no tener que sufrir sus efectos. Cuando no podemos dominarlos por completo sólo con el pensamiento, lo mejor que podemos hacer es neutralizar una impresión con la impresión contraria; por ejemplo, la impresión de una ofensa con visitas a las personas que nos estiman, la impresión de un peligro que nos amenaza con la vista real de los medios propios para evitarlo. Un italiano cuya historia nos cuenta Leibnitz (1), consiguió resistir a los dolores del tormento; para eso, por una resolución tomada de antemano, impuso a su imaginación la idea de no perder de vista un solo instante la imagen de la pena a que le hubiera hecho condenar una confesión; así que gritaba de cuando en

(1) *Nouveaux essais*, lib. I, cap. II, 11.

cuando: *Io ti vedo* (1), palabras que explicó más tarde diciendo que se referían al patíbulo. Por la misma razón, cuando todos los que nos rodean son de una opinión diferente de la nuestra y obran en consecuencia, es muy difícil no dejarse doblegar, aun cuando uno estuviese convencido de que están en el error. Para un rey fugitivo, perseguido, y viajando seriamente de incógnito, el ceremonial de subordinación que observa su compañero y confidente cuando están a solas, debe ser un cordial casi indispensable para que el infortunado no llegue a dudar de su propia existencia.

20. Después de hacer resaltar, desde el capítulo II, el gran valor de la *salud* como condición primaria y más importante de nuestra felicidad, quiero indicar aquí algunas reglas muy generales de conducta, para fortificarla y conservarla.

Para endurecerse, es preciso, mientras se disfruta de buena salud, someter el cuerpo, en su conjunto como en cada una de sus partes, a muchos esfuerzos y fatigas, y habituarse a resistir a todo lo que puede afectarle, por rudamente que sea. Por el contrario, en cuanto se manifiesta un estado mórbido, ya del todo, ya de una parte, se debe recurrir inmediatamente al procedimiento contrario; es decir, cuidar de todas maneras el cuerpo o su parte enferma; porque lo que es delicado y débil no es susceptible de endurecimiento. Los músculos se fortifican; los nervios, por el contrario, se debilitan con un empleo excesivo. Conviene, pues, ejercitar los primeros con todos los esfuerzos convenientes y economizar a los segundos todo esfuerzo; por consiguiente, guardemos a nuestros ojos de toda luz demasiado viva, sobre todo cuando es reflejada, contra todo esfuerzo a media luz, contra la fatiga de mirar mucho tiempo los objetos demasiados pequeños; preservemos nuestros oí-

(1) "Yo te prohíbo."

dos igualmente de los ruidos demasiados fuertes; pero ante todo, evitemos a nuestro cerebro toda lucha forzada, demasiado sostenida o intempestiva; de consiguiente, hay que dejarle reposar durante la digestión, porque en ese momento esa misma fuerza vital que, en el cerebro, forma los pensamiento, trabaja con todos sus esfuerzos en el estómago y en los intestinos, preparando el quimo y el quilo; igualmente debe reposar después de un trabajo muscular considerable. Porque para los nervios motores, como para los nervios sensitivos, no ocurren las cosas de la misma manera; y así como el dolor sentido en un miembro lesionado tiene su verdadero asiento en el cerebro, de igual modo no son los brazos y las piernas los que se mueven y trabajan, sino el cerebro, es decir, esa porción del cerebro que, por intermedio de la medula alargada y de la medula espinal, excita los nervios de estos miembros y los hace así moverse. Por consiguiente, la fatiga que sentimos en los brazos o en las piernas tiene su asiento real en el cerebro; por eso los miembros cuyo movimiento está sometido a la voluntad, es decir, parte del cerebro, son los únicos que se fatigan, mientras que aquellos cuyo trabajo es involuntario, como, por ejemplo, el corazón, son infatigables. Evidentemente, entonces es perjudicar al cerebro exigir de él actividad muscular enérgica y tensión de espíritu, sea simultáneamente o sólo después de un corto intervalo. Esto no está, de ningún modo, en contradicción con el hecho de que al comienzo de un paseo o, en general, durante cortas marchas se siente una actividad reforzada del espíritu; porque en este último caso aún no hay fatiga de las partes respectivas del cerebro, y, por otra parte, esta ligera actividad muscular, acelerando la respiración, hace subir al cerebro la sangre arterial mejor oxigenada. Pero hay que dar, sobre todo al cerebro, la cantidad de sueño necesaria para su descanso, porque el sueño es

al cerebro lo que la cuerda al péndulo (1). Esta cantidad debe ser tanto mayor cuanto más desarrollado y activo sea el cerebro; sin embargo, pasar de ahí, sería malgastar el tiempo, porque el sueño pierde entonces en intensidad lo que gana en extensión (2). En general, penetrémonos bien del hecho de que nuestro pensar no es otra cosa que la función orgánica del cerebro, y, por lo tanto, en lo que atañe a la fatiga y al reposo, obra de una manera análoga a cualquier otra actividad orgánica. Un esfuerzo excesivo fatiga el cerebro como fatiga los ojos. Se ha dicho con razón: el cerebro piensa como el estómago digiere. La idea de un alma inmaterial, simple, esencial y constantemente pensante,, y por lo tanto infatigable, que estuviese como alojada en el cerebro y no tuviera necesidad de nada en el mundo, ha impulsado seguramente a más de un hombre a una conducta insensata; por ejemplo, Federico el Grande intentó prescindir en absoluto del sueño. Los profesores de filosofía debieron no fomentar esa ilusión, perjudicial hasta en la práctica, con su filosofía ortodoxa para mujeres viejas (3). Hay que aprender a considerar las fuerzas intelectuales como si fuesen en absoluto funciones fisiológicas, a fin de saber dirigirlas, economi-

(1) Véase *Welt as Wille und Urstellung*, II, 217 *(El mundo como voluntad y como representación)*, traducción de *La España Moderna.*

(2) Véase *El mundo como voluntad y como representación*, II. El sueño es una porción de *muerte* que tomamos *anticipada*, y por medio de la cual recobramos y renovamos la vida agotada en el espacio de un día. *Le sommeil est un emprunt fait à la mort* (*). El sueño pide prestado a la muerte para conservar la vida. O bien es el *interés pagado provisionalmente a la muerte*, que es el pago íntegro del capital. El reembolso total se exige en un plazo tanto más largo cuanto más elevado es el interés y más metódicamente se paga.

(3) *Kateschismusgerechtseynowollends Rocken-Philosophie.*

(*) *El sueño es un préstamo hecho a la muerte.* En francés en el texto

zarlas o fatigarlas en consecuencia; debe recordarse que todo sufrimiento, toda incomodidad, todo desorden en cualquier parte del cuerpo afecta al espíritu. Para penetrarse de esta verdad, hay que leer a Cabanis: *Des rapports du phisique et du moral de l'homme.*

Por haberse negado a seguir ese consejo, muchos espíritus nobles y muchos grandes sabios han padecido en su vejez de imbecilidad, volviendo a una nueva infancia y llegando hasta la locura. Sí, por ejemplo, algunos célebres poetas ingleses de nuestro siglo, como Walter Scott, Wordsworth, Southey y muchos otros, llegados a la vejez y aun desde los sesenta años, se han hecho intelectualmente obtusos e impotentes, y hasta imbéciles, hay que atribuirlo indudablemente a que, seducidos por honorarios elevados, han ejercido todos la literatura como un oficio, escribiendo por dinero. Este oficio impulsa a una fatiga contra la naturaleza; todo el que unce su pegaso al yugo y azuza a su musa con el látigo, tendrá que expiarlo de la misma manera que el que ha rendido a Venus un culto forzado. Sospecho que el mismo Kant, a una edad avanzada, cuando ya era célebre, se entregó a un trabajo excesivo y provocó con eso la segunda infancia en que vivió sus cuatro últimos años.

Cada mes del año tiene una influencia especial y directa, es decir, independiente de las condiciones meteorológicas sobre nuestra salud, sobre el estado general de nuestro cuerpo y hasta sobre el estado de nuestro espíritu.

C. *Concerniente a nuestra conducta para con los demás.*

21. Para andar por el mundo es útil llevar consigo una amplia provisión de *circunspección* y de *indulgencia;* la primera nos garantiza contra los prejuicios y las

pérdidas; la segunda nos pone a salvo de disputas y de querellas.

Quien está llamado a vivir entre los hombres no debe rechazar de una manera absoluta ninguna individualidad, desde el momento en que está ya determinada y dada por la naturaleza, aunque sea la individualidad más perversa, más lastimosa o más ridícula. Debe aceptarla como algo inmutable, y que, en virtud de su principio eterno y metafísico, debe ser tal como es; a lo sumo, debe decirse: "Es necesario que haya también de esa especie". Si toma la cosa de otra manera comete una injusticia y provoca al otro a un combate a muerte. Porque nadie puede modificar su individualidad propia, es decir, su carácter moral, sus facultades intelectuales, su temperamento, su fisonomía, etc. Sí, pues, condenamos su ser sin reserva, no le quedará más recurso que combatir contra nosotros como contra un enemigo mortal, desde el momento en que no queremos reconocerle el derecho de existir sino a condición de llegar a ser distinto de lo que es inmutablemente. Por eso, cuando se quiere vivir entre los hombres, hay que dejar a cada uno existir y aceptarlo con la individualidad que se le ha concedido, cualquiera que ella sea; hay que preocuparse únicamente de utilizarla en cuanto lo permiten su cualidad y su organización, pero sin esperar modificarla y sin condenarla pura y simplemente tal como es. He aquí la verdadera significación del proverbio: "Vivir y dejar vivir". Sin embargo, la tarea es menos fácil que equitativa, y dichoso aquel a quien se concede poder evitar para siempre ciertas individualidades. Entretanto, para aprender a soportar a los hombres, es bueno ejercitar la paciencia con los objetos inanimados que, en virtud de una necesidad mecánica o de cualquier otra necesidad física, contrarían obstinadamente nuestra acción; tenemos para eso ocasiones todos los días. Después se aprende a ejercitar con los hombres la paciencia así adquirida, y se acos-

tumbra uno al pensamiento de que ellos también, siempre que son para nosotros un obstáculo, lo son forzosamente, en virtud de una necesidad natural tan vigorosa como aquella en virtud de la cual obran los objetos inanimados; que, por consiguiente, es tan insensato indignarse de su conducta como de una piedra que viene a rodar a nuestros pies. Respecto de muchos individuos, lo más prudente es decirse: "No lo cambiaré; quiero utilizarlo".

22. Es sorprendente ver hasta qué punto se manifiesta en la conversación la homogeneidad o la heterogeneidad de espíritu y de carácter entre los hombres; se hace sensible en la ocasión más insignificante. Entre dos personas de naturalezas esencialmente desemejantes, que hablen de los asuntos más indiferentes, más opuestos, cada frase de una desagrada más o menos a la otra; a veces, una palabra llega a hacerla montar en cólera. Cuando, por el contrario, se parecen, sienten en seguida cierta conformidad en todo que, cuando la homogeneidad es muy marcada, puede fundarse en una armonía perfecta y llegar hasta el unísono. Así se explica primeramente por qué los individuos muy vulgares son tan sociables y encuentran tan fácilmente excelente sociedad, lo que llaman "personas buenas y amables". Lo contrario ocurre con los hombres que no son vulgares, y serán tanto menos sociables cuanto más distinguidos son; de tal suerte que, a veces, en su aislamiento, pueden sentir una verdadera alegría en haber descubierto en otro una fibra cualquiera, por insignificante que sea, de la misma naturaleza que la suya. Porque cada cual no puede ser a otro hombre sino lo que éste es al primero. Como el águila, los espíritus realmente superiores vagan por la altura, solitarios. Eso explica, en segundo lugar, cómo los hombres de la misma disposición se reúnen tan pronto como si se atrajesen magnéticamente: las almas hermanas se saludan desde lejos. Podrá observarse eso con más frecuencia entre las per-

sonas de sentimientos bajos o de débil inteligencia; pero es sólo porque éstos se llaman legión, mientras que los buenos y los nobles son y se llaman las naturalezas escogidas. Así ocurrirá, por ejemplo, que en alguna vasta asociación, fundada con el objeto de que dé resultados efectivos, dos pícaros taimados se reconocen mutuamente tan pronto como si llevasen un cartel, y se unen inmediatamente para tramar algún abuso o alguna traición. De igual manera, supongamos *per impossibile*, una sociedad numerosa, compuesta en pleno de hombres inteligentes e ingeniosos, excepto dos imbéciles que formen parte de ella también; estos dos se sentirán simpáticamente atraídos el uno hacia el otro, y pronto, cada uno de los dos, se alegrará de ver con sus propios ojos cómo dos seres, principalmente entre los que están atrasados en lo moral y en lo intelectual, se reconocen a primera vista, tienden con ardor a juntarse, se saludan con amor y alegría, y corren uno hacia otro como antiguos conocidos; esto es tan sorprendente, que se siente uno tentado a admitir, según la doctrina búdica de la metempsicosis, que estaban ya unidos por la amistad en una vida anterior.

Sin embargo, hay un hecho que, aun en el caso de gran armonía, mantiene a los hombres separados unos de otros, y que llega hasta producir en ellos una disonancia pasajera; es la diferencia de la disposición del momento, que es casi siempre distinta en cada uno, según su situación momentánea, la ocupación, el ambiente, el estado de su cuerpo, la corriente actual de sus ideas, etc. Eso es lo que produce disonancias entre los individuos que mejor se acomodan. Trabajar sin descanso en corregir lo que hace nacer estas molestias y en establecer la igualdad de la temperatura ambiente, sería el efecto de una suprema cultura intelectual. Podrá apreciarse la magnitud de lo que puede producir para la sociedad la igualdad de sentimientos, por el hecho de que los miembros de una reunión, aunque sea

muy numerosa, se inclinaran a comunicarse recíprocamente sus ideas, a tomar parte sinceramente en el interés y en el sentimiento general, en cuanto viene a impresionarles en el mismo instante y de la misma manera algo exterior, un peligro, una esperanza, una noticia, la vista de una cosa extraordinaria, un espectáculo, la música o cualquier otra cosa. Porque estos motivos subyugan todos los intereses particulares y hacen nacer de esa suerte la unidad de disposición. A falta de tal influencia objetiva, se ha recurrido, por lo general, a cualquier medio subjetivo, y entonces la botella es la destinada habitualmente a dar una disposición común a la reunión. El té y el café se emplean igualmente con este objeto.

Pero este mismo desacuerdo que produce tan fácilmente en cualquier reunión, la diversidad de humor momentánea, da también la explicación parcial de este fenómeno: que cada uno aparece como idealizado, a veces, hasta transfigurado en el recuerdo, cuando éste no está ya bajo el dominio de esa influencia pasajeramente perturbadora o de cualquier otra semejante. La memoria obra a la manera de la lente convergente en la cámara oscura; reduce todas las dimensiones y produce de esa suerte una imagen mucho más bella que el original. Cada ausencia nos proporciona parcialmente la ventaja de ser vistos bajo este aspecto. Porque, aunque para acabar su obra el recuerdo idealizador exige un tiempo considerable, sin embargo, su trabajo comienza inmediatamente. Por eso es prudente no presentarse a los conocidos y a los buenos amigos sino con largos intervalos de tiempo; al volverse a ver, se notará que el recuerdo ya ha trabajado.

23. Nadie puede ver *por encima de sí mismo.* Quiero decir con eso, que no se puede ver en otro más de lo que es uno mismo, porque cada cual no puede comprender a otro sino en la medida de su propia inteligencia. Si ésta es de la especie más ínfima, todos los

dones intelectuales más elevados no le impresionarán de ningún modo, y no observará en este hombre de tan altas dotes sino lo más vil que hay en su individualidad, a saber: todos los defectos y todas las debilidades de *temperamento y de carácter.* He aquí de qué estará compuesto el grande hombre a los ojos del hombre vulgar. Las facultades intelectuales más eminentes del uno no existen para el otro, como no existen los colores para el ciego. Es que el mayor talento es invisible para el que no lo tiene; y todo cálculo es el producto del valor del estimado por la esfera de apreciación del estimador.

De aquí resulta que, cuando se habla con alguno, se pone uno siempre a su nivel, ya que todo lo que se tiene de más desaparece, y hasta la abnegación de sí mismo, que exige esta nivelación, queda perfectamente desconocida. Sí, pues, se reflexiona como la mayoría de los hombres tienen sentimientos y facultades de ínfima categoría, cuán vulgares son al hablar, se observará que es imposible hablar con ellos sin hacerse uno mismo vulgar durante ese intervalo (por analogía con la transmisión de la electricidad); se comprenderá entonces el significado propio y la verdad de esta expresión alemana: *sich gemein machen* (aparearse con el compañero), y se tratará de evitar toda compañía con la cual no pueda uno comunicarse sino mediante la *partie honteuse* (1) de su propia naturaleza. Se comprenderá, igualmente, que en presencia de imbéciles y de insensatos, no hay más que una manera de demostrar que se tiene razón: no hablar con ellos. Pero ¿no es verdad que entonces podrán encontrarse en sociedad muchos hombres en la situación de un bailarín que entra en un baile donde no hay más que lisiados? ¿Con quién bailará?

---

(1) En francés, en el texto alemán.

24. Concedo toda mi consideración, como a un elegido entre ciento, al que, estando desocupado, porque espera algo, no se pone inmediatamente a golpear o a tamborilear con todo lo que le viene a las manos, con su bastón, su cuchillo, su tenedor o con cualquier otro objeto. Es probable que ese hombre piense en algo. Se conoce en la cara de la mayoría de las personas que en ellas la vista reemplaza al pensar; tratan de asegurarse de su existencia haciendo ruido, a no ser que tengan un cigarro en la mano, que les hace el mismo servicio. Por la misma razón, son todo ojos, todo oídos para todo lo que pasa a su alrededor.

25. La Rochefoucauld ha observado muy exactamente que es difícil estimar mucho a un hombre y amarle mucho a la vez. Hay que escoger, pues, entre mendigar el amor o el aprecio de las personas: Su amor es siempre interesado ,aunque por diversos motivos. Además, las condiciones en que se adquiere ese amor no son siempre a propósito para enorgullecernos de él. Ante todo, se hará uno amar a medida que limite sus pretensiones para encontrar talento y corazón en los demás, y eso seriamente, sin disimulo, y no en virtud de esa indulgencia que trae origen del desprecio. Para completar las premisas que ayudarán a sacar las consecuencias, recordemos esa sentencia tan verdadera de Helvecio: *Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons* (1). Sucede todo lo contrario cuando se trata del aprecio de las personas; no se les arranca sino luchando cuerpo a cuerpo; así que lo ocultan las más de las veces. Por eso nos proporciona una satisfacción interior mucho mayor; está en proporción con nuestro valor, lo cual no es cierto directamente del amor a las

(1) "El grado de talento necesario para agradarnos, es una medida bastante exacta del grado de talento que tenemos."

personas, porque éste es subjetivo y el aprecio objetivo. Pero el amor no es seguramente más útil.

26. La mayoría de los hombres son tan personales, que en el fondo nada tiene interés a sus ojos más que ellos mismos exclusivamente. De ahí resulta que, de cualquier cosa que se hable, piensan inmediatamente en sí mismos, y que todo lo que, aunque sea por casualidad y remotamente, se refiere a algo que les afecta, atrae y cautiva de tal manera toda su atención, que no tienen libertad para penetrar en la parte objetiva de la conversación; de igual manera, no hay razones válidas para ellos desde el momento en que contrarían su interés o su vanidad. Así, pues, se distraen tan fácilmente, tan fácilmente se ofenden o se afligen que, aun cuando se hable con ellos desde un punto de vista objetivo sobre cualquier materia, no puede uno menos de evitar en el discurso todo lo que pueda tener una relación posible, acaso molesta, con el precioso y delicado *yo* que tiene uno delante de sí; nada les interesa más que este *yo*, y, siendo así que no tienen ni sentido ni sentimiento para lo que hay de verdadero y de notable o de bello, de delicado y de ingenioso en las palabras de otro, poseen la más exquisita sensibilidad para todo lo que, más remota e indirectamente, puede afectar a su mezquina vanidad o referirse desventajosamente, de cualquier manera que sea, a su apreciable *yo*. Se parecen por su susceptibilidad a esos gozquecillos cuya pata es tan fácil pisar por descuido y cuyos chillidos hay que sufrir después; o bien a un enfermo cubierto de llagas y de puñaladas que hay que evitar cuidadosamente tocar. Los hay que llevan esto tan lejos, que sienten exactamente como una ofensa el talento y el juicio que se les revela o que no se disimula bien al hablar con ellos; se ocultan, verdad es, al primer momento, pero después, el que no tiene bastante experiencia, reflexionará y se machacará en vano la cabeza por saber con qué ha podido atraerse su rencor y su odio.

Pero es también muy fácil halagarlos y conquistarlos. Por consiguiente, su sentencia está comprada generalmente; no es más que un decreto a favor de su partido o de su clase, y no un juicio objetivo e imparcial. Eso proviene de que en ellos la voluntad excede con mucho a la inteligencia y de que su débil entendimiento está completamente sometido al servicio de la voluntad, de la cual no puede librarse un solo momento.

Esta lastimosa subjetividad de los hombres, que les hace referirlo todo a ellos y volver, desde cualquier punto de partida, inmediatamente y en línea recta, hacia su persona, está superabundantemente fomentada por la *astrología*, que refiere la marcha de los grandes cuerpos del universo al tímido *yo*, y que encuentra una correlación entre los cometas en el cielo y las querellas y miserias en la tierra. Siempre ha pasado así aún en las épocas más remotas (1).

27. No hay que desesperar a cada absurdo que se dice en público o en la sociedad, que se imprime en los libros y que se acoge bien, o al menos no se refuta; no hay que creer tampoco que quedará eternamente consolidado. Sepamos, para consuelo nuestro, que más tarde, e insensiblemente el absurdo se rumiará, se elucidará, se meditará, se examinará, se discutirá, y las más de las veces se juzgará con justicia al fin y al cabo, de suerte que, después de un transcurso de tiempo variable en razón directa de la dificultad del asunto, casi todo el mundo acabará por comprender lo que el espíritu lúcido había visto a primera vista. Verdad es que en el interin hay que tener paciencia. Porque un hombre de juicio justo entre personas que están en el error, se parecerá a aquel cuyo reloj marcha bien en una ciudad donde todos los relojes andan desarreglados. Él sabe la hora exacta; pero ¿qué le importa?

(1) Véase, por ejemplo, a Stobeo, *Eclogae*, I, cap. XXII, IX.

Todo el mundo se guía por los relojes públicos, que marcan una hora fatal, aun los que saben que sólo el reloj del primero da la hora verdadera.

28. Los hombres se parecen a los niños que toman malas costumbres cuando se les mima; así que no hay que ser ni muy indulgente ni muy amable para con nadie. Del mismo modo que, en general, no se perderá un amigo por haberse negado a prestarle dinero, sino más bien por habérselo prestado, de igual manera no se le perderá por una actitud altanera y un poco de negligencia, sino más bien por un exceso de amabilidad y de prevención; entonces se hace arrogante, insoportable, y no tarda en producirse la ruptura. Lo que no pueden sufrir los hombres, sobre todo, es la idea de que uno necesite de ellos; va siempre seguida, inevitablemente, de arrogancia y de presunción. En algunas personas, esa idea nace ya sólo porque se esté en relaciones o bien señale a menudo familiarmente con ellas; se imaginan en seguida que hay que dispensarles algo, y tratarán de traspasar los límites de la cortesía. Por eso hay tan pocos individuos que se pueden tratar con más intimidad; especialmente, hay que privarse de cualquier familiaridad con naturalezas inferiores. Si, por desgracia, un individuo de esta clase se imagina que yo tengo mucha más necesidad de él de lo que él tiene necesidad de mí, entonces experimentará súbitamente un sentimiento como si yo le hubiese robado algo; tratará de vengarse y de hacerlo propiedad suya. No tener nunca y de ninguna manera necesidad de los otros y hacérselo comprender; esa es la única manera de conservar nuestra superioridad entre los conocidos; en consecuencia, es prudente hacerles sentir a todos, hombre y mujer, que se puede muy bien prescindir de ellos; eso fortifica la amistad; es muy útil dejar que se introduzca a veces, en nuestra actitud para con la mayoría de ellos, una partícula de desdén; con eso concederán más valor a nuestra amistad. *Chi non istima, vien*

stimato (1), dice muy bien un proverbio italiano. Pero, si alguien tiene realmente valor a juicio nuestro, hay que disimulárselo como si fuese un crimen. Eso no es precisamente encantador, pero en cambio es cierto. Apenas si los perros sufren demasiada benevolencia; mucho menos los hombres.

29. Las personas de especie más noble y dotadas de facultades más eminentes revelan, principalmente en su juventud, una falsa sorprendente de conocimiento de los hombres y del arte de vivir; así se dejan fácilmente engañar o extraviar; al paso que las naturalezas inferiores saben mucho mejor y más pronto, salir del apuro en el mundo; eso proviene de que, a falta de experiencia, se debe juzgar *a priori* y de que, en general, ninguna experiencia vale lo que el *a priori*. En las personas de complexión vulgar, este *a priori* les es proporcionado por su propio *yo*, en tanto que no lo es en las de naturaleza noble y distinguida, porque en esto precisamente se distinguen éstas de aquéllas. Calculando, pues, los pensamientos y los actos de los hombres vulgares con arreglo a los suyos propios, el cálculo resulta falso.

Pero aun cuando un hombre haya aprendido *a posteriori*, es decir, por las lecciones de otro y por su propia experiencia, lo que hay que esperar de los hombres, aun cuando haya comprendido que los cinco sextos de ellos están conformados, en lo moral como en lo intelectual, de tal forma, que el que no se ve obligado por las circunstancias a ponerse en relación con ellos, hace mejor en evitarlos desde luego y en sustraerse lo más posible a su contacto; aun cuando este hombre no pueda, a pesar de todo, tener un conocimiento *suficiente* de su pequeñez y de su mezquindad, tendrá que extender y que completar esta noción durante toda su vida; pero hasta entonces hará muchos cálculos falsos

(1) "Quien no aprecia, se hace apreciar."

en detrimento suyo. Además, aunque penetrado de las enseñanzas recibidas, le ocurrirá a veces que, encontrándose en una sociedad de personas a quienes todavía no conoce, se maraville al verlas a todas aparentar en sus conversaciones que son razonables, leales, sinceras, honradas y virtuosas, y acaso inteligentes e ingeniosas también. Pero eso no le extravía; proviene sencillamente de que la naturaleza no hace como los malos poetas, que, cuando tienen que presentar un pícaro o un necio, se ceban en él tan groseramente y con una intención tan acentuada, que se ve asomarse, por decirlo así, detrás de cada uno de esos personajes al autor desautorizando constantemente su carácter y sus discursos, y diciendo en voz alta y a manera de advertencia: "Este es un g anuja, ese otro un imbécil; no hagas caso de lo que diga". La naturaleza, por el contrario, obra a la manera de Shakespeare y de Goethe; en sus obras, cada personaje, aunque sea el diablo mismo, mientras está en escena, habla como debe hablar; está concebido de una manera tan objetivamente real, que nos atrae y nos obliga a tomar parte en sus intereses; semejantes a las creaciones de la naturaleza, es el desarrollo de un principio interior, en virtud del cual sus discursos y sus actos parecen naturales y, por consiguiente, necesarios. El que cree que en el mundo los diablos nunca andan sin cuernos y los locos sin cascabeles, será siempre víctima o juguete de ellos. Agreguemos a todo eso que, en sus relaciones, las personas hacen lo que la luna y los jorobados, es decir, que no nos enseñan nunca más que una cara; tienen un talento innato para transformar su rostro, por medio de una mímica hábil, con un disfraz que representa muy exactamente *lo que debieran ser* en realidad; ese disfraz, cortado exclusivamente a la medida de su individualidad, se adapta y se ajusta tan bien, que la ilusión es completa. Cada cual se la pone siempre que se trata de hacerse acoger bien. No debe tampoco uno fiarse

de él más que de su disfraz de tela encerada, recordando el excelente proverbio italiano: *Non è si tristo cane, che non meni la coda* (1).

Preservémonos, en todo caso, de formarnos una opinión muy favorable de un hombre a quien acabamos de conocer; por lo general, nos sentiríamos desilusionados con gran confusión nuestra, y acaso con detrimento nuestro. Otra observación digna de notarse: precisamente en las cosas pequeñas, en que no se piensa en preocuparse del gesto, revela el hombre su carácter; en acciones insignificantes, a veces en simples modales, puede observarse fácilmente ese egoísmo ilimitado, sin consideración hacia nadie, que no se desmentirá después de las cosas grandes, sino que se disimulará. ¡Cuántas ocasiones semejantes se han perdido para nosotros! Cuando un individuo se conduce sin discreción alguna en los incidentes nimios de la vida cotidiana, en los asuntos insignificantes de la vida, a los cuales se aplica el *De minimis lex non curat* (2), cuando no busca en esas ocasiones más que su interés o su comodidad, en detrimento de otro, o se apropia lo que está allí para servir a todos, etc., este individuo (estad convencido de ello) no tiene en el corazón el sentimiento de la justicia; será también un pícaro en las circunstancias importantes, siempre que la ley o la fuerza no le aten las manos; no permitáis a ese hombre que cruce vuestros umbrales. Sí, lo afirmo; quien viola sin escrúpulo los reglamentos de su *club*, violará igualmente las leyes del Estado en cuanto pueda hacerlo sin peligro (3).

Cuando un hombre con quien estamos en relaciones

(1) "No hay perro tan desdichado que no menee la cola."
(2) "La ley no se cuida de asuntos insignificantes."
(3) Si en los hombres, tales como son en su mayoría, lo bueno aventajase a lo malo, sería más cuerdo fiarse de su justicia, de su equidad, de su fidelidad, de su afecto o de su caridad que de su temor; pero como sucede lo contrario, lo contrario es lo más cuerdo.

más o menos íntimas, nos hace algo que nos desagrada o nos molesta, nos preguntamos si tiene o no bastante valor, a juicio nuestro, para que aceptemos de parte suya, una segunda vez y en ocasiones cada vez más repetidas, un tratamiento semejante o un poco más acentuado (perdonar y olvidar significan tirar por la ventana experiencias adquiridas con mucha dificultad). En el caso afirmativo, todo está dicho; porque hablar sencillamente no serviría de nada; entonces hay que dejar pasar la cosa, con o sin admonición; pero debemos recordar que, de esta manera, nos atraemos benévolamente la repetición. En la segunda alternativa, debemos romper, inmediatamente y para siempre, con el querido amigo, y, si es un sirviente, despedirle. Porque, en otro caso, hará inevitable y exactamente lo mismo, o algo completamente análogo, aun cuando en ese momento nos jurase lo contrario, muy en voz alta y muy sinceramente. Se puede olvidarlo todo excepto a uno mismo, excepto a su propio ser. En efecto; el carácter es absolutamente incorregible, porque todas las acciones humanas parten de un principio íntimo, en virtud del cual un hombre debe obrar siempre lo mismo en idénticas circunstancias, y no puede obrar de otra manera. Leed mi Memoria premiada sobre la sedicente libertad de la voluntad y desterrad toda ilusión. Reconciliarse con un amigo con el cual se había roto, es, pues, una debilidad que habrá que expiar cuando éste, en la primera ocasión propicia, vuelva a hacer exactamente lo mismo que había producido la ruptura, y hasta con algo más de seguridad, porque tiene la secreta conciencia de sernos indispensable. Esto se aplica igualmente a los domésticos despedidos que vuelve uno a tomar a su servicio. No debemos tampoco, y por los mismos motivos, confiar en que un hombre *se porte* de la misma manera una vez anterior, cuando han cambiado las circunstancias. Por el contrario, la disposición y la conducta de los hombres cambian tan pronto como su in-

terés; las instrucciones que los mueven emiten sus letras de cambio a vista tan breve, que habría que tener la vista más corta aún para dejarlas pasar sin protesta.

Supongamos ahora que pudiéramos saber cómo obrará una persona en una situación en que intentamos colocarla; para eso no habrá que fiarse de sus promesas y sus protestas. Porque, aun admitiendo que hable sinceramente, no por eso deja de hablar de una cosa que ignora. Es, pues, por la apreciación de las circunstancias en las cuales va a encontrarse y de su conflicto con su carácter, por lo que tendremos que dar cuenta de su actitud.

En tesis general, para adquirir la comprensión nítida, profunda y tan necesaria de la verdadera y triste condición de los hombres, es eminentemente instructivo emplear, como comentario a sus procedimientos y a su conducta en el terreno de la vida práctica, sus procedimientos y su conducta en el dominio literario, y viceversa. Eso es muy útil para no engañarse, ni sobre uno mismo, ni sobre ellos. Pero en el curso de este estudio ningún rasgo de gran infamia o necedad que encontremos, ya en la vida, ya en la literatura, debe ser materia para entristecernos o irritarnos; debe servir únicamente para instruirnos en cuanto que nos presenta un complemento del carácter de la especie humana, que será bueno no olvidar. De esta manera, examinaremos el asunto como el mineralogista considera un ejemplar bien caracterizado de un mineral que le viene a las manos. Hay excepciones, las hay incomprensiblemente importantes, y las diferencias entre las individualidades son inmensas; pero, considerado en conjunto, como se ha dicho hace mucho, el mundo es malo; los salvajes se devoran entre sí, y los civilizados se engañan mutuamente, y he aquí lo que se llama la marcha del mundo. Los Estados, con sus ingeniosos mecanismos, dirigidos contra el exterior y el interior, y con sus medios de violencia, ¿qué son sino medidas establecidas para trazar límites a la iniquidad ilimitada de los hombres? ¿No vemos en la historia entera a cada rey, en cuanto se ha consolidado sólidamente y su país disfruta de alguna prosperidad, aprovecharse para caer con su ejército, como con una partida de bandidos, sobre los Estados vecinos? ¿No son en el fondo todas las guerras actos de bandidaje? En la remota antigüedad, los vencidos se hacían esclavos de los vencedores; lo cual, en el fondo, equivale a decir que debían trabajar para éstos; pero los que pagan contribuciones de guerra deben hacer otro tanto, es decir, entregar el producto de su trabajo anterior. *Dans toutes les guerres, il ne s'agit que de voler* (1), ha escrito Voltaire; y que los alemanes se lo tengan por dicho.

30. Ningún carácter es tal, que se pueda abandonar a sí mismo y dejarse ir por completo; necesita ser guiado por nociones y máximas. Pero si, llevando las cosas al extremo, se quisiese hacer del carácter, no el resultado de la naturaleza innata, sino únicamente el producto de una deliberación razonada, por consiguiente, un carácter íntegramente adquirido y artificial, pronto se vería que:

Naturam expelies furca, tamen usque recurret (2).

En efecto, se podrá comprender muy bien, hasta descubrir y formular admirablemente una regla de conducta para con los demás y, sin embargo, en la vida real, se pecará desde un principio contra ella. Sin embargo, no hay que perder valor por eso y creer que sea imposible dirigir la conducta de la vida social por reglas y máximas abstractas, y que valga más, por consiguiente, dejarse ir muy indiferentemente. Porque ocurre con estas como con todas las instrucciones y direcciones prácticas; comprender la regla es una cosa y aprender

(1) "En todas las guerras no se trata más que de robar."
(2) "En vano destierras lo natural, otra vez volverá."

a aplicarla es otra. La primera se adquiere de una vez por la inteligencia; la segunda poco a poco por el ejercicio. Se enseñan al discípulo las teclas de un instrumento, las paradas y los ataques al florete; se engaña inmediatamente, a pesar de la mejor voluntad, y se imagina entonces que recordar esas lecciones en la rapidez de la lcetura musical o en el ardor del combate, es cosa casi imposible. Y, sin embargo, poco a poco a fuerza de titubear, de caer y de levantarse, el ejercicio acaba por enseñárselas; lo mismo ocurre con las reglas de gramática, cuando se aprende a leer y a escribir el latín. No de otro modo el palurdo se hace cortesano; el cerebro obtuso, un hombre distinguido del gran mundo; el hombre franco, taciturno; el noble, sarcástico. Sin embargo, esta educación de uno mismo, obtenida así por una dilatada costumbre, obrará siempre como un esfuerzo venido de lo exterior, al cual la naturaleza nunca cesa de oponerse y a pesar del cual llega a veces a estallar inopinadamente. Porque toda conducta que tiene por modelos máximas abstractas, se refiere a una conducta movida por la inclinación primitiva e innata, como un mecanismo hecho de mano de hombre, un reloj, por ejemplo, en que la forma y el movimiento se imponen a una materia que les es extraña, se refiere a un organismo vivo, donde forma y materia se penetran mutuamente y se identifican. Esta relación entre el carácter adquirido y el carácter natural, confirma el pensamiento enunciado por el emperador Napoleón: *Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait* (1). Esto es cierto en todo y por todos en lo físico como en lo moral, y la única excepción que los mineralogos señalan a esta regla, es el aventurino natural, que no vale lo que el artificial.

Así, pues, guardémonos de cualquier *afectación*. Ésta provoca siempre el desprecio: en primer lugar, es un

(1) "Todo lo que es natural es imperfecto."

engaño, y como tal una cobardía, porque se funda en el miedo; además implica condenación de sí mismo por sí mismo, puesto que se quiere aparentar lo que no se es y calcula uno ser mejor de lo que es. El hecho de afectar una cualidad, de vanagloriarse de ella, es una confesión de que no se posee. Cuando una persona se jacte de cualquier cosa: valor o instrucción, inteligencia o ingenio, éxito con las mujeres o riquezas, nobleza, etc., se podrá deducir que es precisamente en este respecto en lo que le falta algo; porque el que posee real y completamente una cualidad, no piensa en exhibirla ni en afectarla; está perfectamente tranquilo bajo este respecto. Este es también el sentido del proverbio español: *Herradura que chacolotea, clavo que le falta* (1). No se debe indudablemente, como hemos dicho, aflojar por completo las riendas y revelarse en absoluto tal como uno es; porque el aspecto malo y bestial de nuestra naturaleza es considerable y necesita ocultarse; pero eso no legitima más que el acto negativo, el disimulo, pero de ningún modo el positivo, la simulación. Hay que saber también que se reconoce la afectación en un individuo aun antes de notar claramente lo que afecta con exactitud. Al fin y al cabo, eso no puede durar mucho y el disfraz acabará por caer un día. *Nemo potest personam diu ferre fictam. Ficta cito in naturam suam recidunt* (2).

31. Del mismo modo que se lleva el peso del propio cuerpo sin sentirlo, como se sentiría el de todo cuerpo extraño que se quisiera mover, asimismo sólo se notan los defectos y los vicios de los demás y no los propios. Cada cual posee en otro un espejo en el cual puede ver con claridad sus propios vicios, sus defectos, sus modales groseros y repugnantes. Pero hace, comúnmente,

(1) En español, en el texto alemán.
(2) "Nadie puede llevar mucho tiempo el disfraz. Todo lo que está disfrazado vuelve al punto a su naturaleza." Séneca, *De Clementia*, I, 1.

como el perro que ladra al espejo porque no sabe que es él mismo quien se ve allí y se imagina ver a otro perro. Quien critica a los demás, trabaja en su propia enmienda. Por consiguiente, los que tienen una tendencia habitual a someter tácitamente en su fuero interno a las costumbres de los hombres, y en general, todo lo que hacen o no hacen, a una *crítica atenta* y severa, esos trabajan también en corregirse y perfeccionarse a sí mismos; porque tendrán bastante equidad o al menos bastante orgullo y vanidad para evitar lo que tantas veces y tan rigurosamente han censurado. Lo contrario es lo cierto para los tolerantes, a saber: *Hanc veniam damus petimusque vicissim* (1). El Evangelio moraliza admirablemente sobre los que ven la paja en el ojo del vecino y no ven la viga en el suyo; pero la naturaleza del ojo no le permite mirar al exterior, no puede verse *a sí mismo*; por eso, notar y censurar los defectos de los demás, es un medio propio para hacernos sentir los nuestros. Necesitamos un espejo para corregirnos. Esta regla es buena, igualmente, cuando se trata del estilo y de la manera de escribir; el que en estas materias admira cualquier locura, en lugar de censurarla, acaba por imitarla. De ahí viene que en Alemania esas clases de locura se propaguen tan pronto. Los alemanes son muy tolerantes, se nota. *Hanc veniam damus petimusque vicissim;* he ahí su divisa.

32. El hombre eminente, durante su juventud, cree que las relaciones esenciales y decisivas, las que crean los verdaderos lazos entre los hombres, son de naturaleza *ideal*, es decir, están fundadas en la conformidad de carácter, de inclinación, de espíritu, de gusto, de inteligencia, etc., pero más tarde nota que son las *reales*, es decir, las que se fundan en algún interés material. Estas son las que forman la base de todas las relaciones, y la mayoría de los hombres ignoran totalmente que exista otras. Por consiguiente, cada cual es escogido en razón de su cargo, de su profesión, de su país o de su familia, en general, según la posición y el papel que les ha concedido la convención; según eso, se congregan las personas y se las clasifica como artículos de fábrica. Por el contrario, lo que un hombre es en sí y por sí, como hombre, en virtud de sus cualidades propias, no se toma en consideración sino a capricho, por excepción; cada cual echa esas cosas a un lado en cuanto le conviene y hace como que lo ignora con gran despreocupación. Cuanto más valor personal tiene un hombre, menos podrá convenirle esa clasificación; así que tratará de sustraerse a ella. Notemos, sin embargo, que esta manera de proceder está basada en que en este mundo, donde reinan la miseria y la indigencia, los recursos que sirven para desterrarles son lo esencial y necesariamente predominante.

(1) "Concedemos y reclamamos el perdón sucesivamente."

33. Del mismo modo que el papel moneda circula en vez de plata, así también, en lugar del aprecio y de la amistad verdaderos, sus demostraciones y sus apariencias, imitadas lo más naturalmente posibles, son las que tiene curso en el mundo. Verdad es que se pudiera preguntar si hay verdaderamente personas que merezcan el aprecio y la amistad sinceras. Sea como quiera, tengo más confianza en un perro leal, cuando mueve la cola, que en todas esas demostraciones y fórmulas.

La verdadera, la sincera amistad presupone que uno toma una parte enérgica, puramente objetiva y completamente desinteresada en la felicidad y en la desgracia de otro, y esta participación supone, a su vez, una verdadera identificación del amigo con su amigo. El egoísmo de la naturaleza humana es de tal manera opuesto a este sentimiento, que la amistad verdadera forma parte de esas cosas, de las que no se sabe, como de la gran serpiente de mar, si pertenecen a la fábula o si existen en algún lugar. Sin embargo, encuéntranse

a veces entre los hombres algunas relaciones que, aunque se funden esencialmente en motivos secretamente egoístas y de naturalezas diferentes, van, no obstante, adicionadas con un grano de esa amistad verdadera y sincera, la cual basta para darle tal sello de nobleza, que pueden, en este mundo de imperfecciones, llevar con algún derecho el nombre de amistad. Se elevan muy por encima de las relaciones de todos los días; éstas son, a decir verdad, de tal naturaleza, que no dirigiríamos la palabra a la mayoría de nuestros conocidos si oyésemos cómo hablan de nosotros en nuestra ausencia.

Además de los casos en que se necesitan socorros serios y sacrificios considerables, la mejor ocasión para probar la sinceridad de un amigo es el momento en que le anunciáis una desgracia que acaba de ocurriros. Entonces veréis esbozarse en sus facciones una aflicción verdadera, profunda e inmaculada, o por el contrario, con su calma imperturbable, por un rasgo que se bosqueja fugitivamente, confirmará la máxima de la Rochefoucauld: *Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous deplâit pas* (1). Los que habitualmente se llaman amigos, apenas pueden en esas ocasiones reprimir el estremecimiento insignificante, la ligera sonrisa de la satisfacción. Hay pocas cosas que ponen a las personas tan de buen humor como el relato de alguna calamidad que que a uno le ha sobrevenido poco ha, o la confesión sincera que se les hace de alguna debilidad personal. ¡Esto es característico!

El alejamiento y la larga ausencia perjudican a cualquier amistad, aunque no se confiese de buena gana. Aunque las personas fuesen nuestros más queridos amigos, insensiblemente, con el transcurso del tiempo, se

(1) "En la adversidad de nuestros grandes amigos encontramos siempre algo que no nos desagrada."

evaporan hasta el estado de nociones abstractas, lo que hace que nuestro interés por ellos se convierta cada vez más en un asunto de raciocinio, de tradición, por decirlo así; el sentimiento vivo y profundo está reservado para los que tenemos a la vista, aun cuando éstos no fuesen más que animales que nos gustan. Tan sensualista es la naturaleza humana. Aquí se confirma también el dicho de Goethe:

Die Gegenwart ist eine mäch'ige Göttin (1).

Los *amigos de la casa* se llaman por lo general con ese nombre, porque están más adheridos a la casa que al dueño; se parecen a los gatos más que a los perros.

Los amigos se dicen sinceros; los sinceros son los enemigos; así que, para aprender a conocerse a sí mismo, se debiera tomar su censura como se tomaría una medicina amarga.

¿Cómo se puede suponer que los amigos son raros en la necesidad? Sucede lo contrario. Apenas se ha hecho amistad con un hombre, helo aquí inmediatamente en la necesidad, y ved como os pide el dinero.

34. ¡Cómo hay que ser novicio para creer que revelar ingenio y razón es un medio de hacerse acoger bien en la sociedad. Muy al contrario, eso despierta en la mayoría de las personas un sentimiento de odio y de rencor, tanto más acerbo cuanto que el que lo siente no está autorizado a declarar el motivo, además; se lo disimula así mismo. He aquí un detalle cómo ocurre esto: de dos interlocutores, en cuanto uno observa y comprueba una gran superioridad en el otro, deduce tácitamente, y sin tener la conciencia muy escrupulosa, que éste otro observa y comprueba en el mismo grado la inferioridad y el espíritu limitado del primero. Esta oposición excita su odio, su rencor, su rabia más

(1) "El presente es una poderosa divinidad." *Tasso*, acto IV, escena IV.

amarga (1). Así, Gracián dijo con razón: ***Para ser bien quisto, el único medio es vestirse la piel del más simple de los brutos*** (2). Revelar talento y juicio, ¿no es una manera desfigurada de acusar a los otros su incapacidad y su necedad? Una naturaleza vulgar se rebela a la vista de una naturaleza opuesta; el fautor secreto de la rebeldía es la envidia. Porque satisfacer la vanidad es, como se puede ver en cualquier ocasión, un goce, que, entre los hombres, excede a cualquier otro, y que de añadidura no es posible sino en virtud de una comparación entre ellos mismos y los demás. Pero no hay méritos de que se enorgullezcan más que de los de la inteligencia, supuesto que en esos se funda su superioridad respecto a los animales. Es, pues, la mayor temeridad demostrarles una superioridad intelectual marcada, sobre todo ante testigos. Eso provoca su venganza, y, por lo general, tratarán de ejercerla por medio de injurias, porque así pasan del dominio de la inteligencia al de la voluntad, en el cual todos somos iguales. Sí, pues, la posición y la riqueza, pueden contar siempre con la consideración en la sociedad, las cualidades intelectuales no deben contar con ella de ningún modo; lo mejor que puede sucederles es que no se preste atención a ellas; si se les presta, se las considera como una especie de impertinencia, o como un bien que su propietario ha adquirido por medio ilícitos, y de que tiene la audacia de jactarse; así, que cada cual se propone en silencio infrigirle ulteriormente alguna humillación a este propósito, y no se espera para eso más que una ocasión favorable. Apenas sí, por una actitud de las más humildes, conseguirá arrancar el perdón de su superioridad de espíritu como se arranca una limosna. Sadi dice en el *Gulistan* (1): "Sabed que en el hombre ininteligente hay cien veces más aversión contra el inteligente que la que éste siente hacia el primero." Por el contrario, la *inferioridad* intelectual equivale a una carta de recomendación. Porque el sentimiento bienhechor de la superioridad es para el espíritu lo que el calor es para el cuerpo; cada cual se aproxima al individuo que le proporciona esta sensación, por el mismo instinto que le impulsa a acercarse al hogar o a pasear al sol. Ahora bien; para eso únicamente es bueno el ser decididamente inferior: en facultades intelectuales entre los hombres, en belleza entre los hombres, en belleza entre las mujeres. Hay que confesar que, para aparentar inferioridad no simulada, en presencia de muchas personas, es preciso poseer una dosis respetable de ella. En cambio, ved con qué cordial amabilidad va una joven medianamente linda al encuentro de la que es horrorosamente fea. El sexo masculino no concede gran valor a las facultades físicas, aunque prefiera uno encontrarse al lado de un hombre más pequeño que de un hombre más alto que uno mismo. En consecuencia, entre los hombres, los imbéciles y los ignorantes son los más buscados y más mimados en todas partes; entre las mujeres, las feas; inmediatamente se les crea la reputación de tener un corazón excelente, toda vez que cada cual necesita un pretexto para justificar su simpatía a sus ojos y a los de los demás. Por la misma razón, toda su superioridad de espíritu tiene la propiedad de aislar: se huye de ella, se la odia, y, para tener un pretexto, se atribuye al que la posee defectos de toda clase (2). La belleza produce

---

(1) Compárese con *Welt als Wille und Vorstellung* (traducción de *La España Moderna: El mundo como voluntad y como representación*, II), el mérito del doctor Johnson y de Merck, de los amigos de juventud de Goethe.

(2) En español en el original. Véase *Oráculo manual y arte de prudencia*, 240. *Obras*, Amberes, 1702, II, 287.

(1) Véase la traducción de Graf, pág. 146.

(2) Para *abrirse camino en el mundo*, amistades y compañerismo *(Kamaraderien)* son el medio más decisivo. Ahora bien, ***las grandes capacidades dan altanería***, y no está

entre las mujeres el mismo efecto; las jóvenes, cuando son muy bellas, no encuentran amigas, ni siquiera compañeras. Que no sueñen con presentarse en ninguna parte para ocupar el puesto de señorita de compañía; en cuanto se presenten, el semblante de la dama en cuya casa esperan entrar, se nublará, porque sea por cuenta propia, sea por cuenta de sus hijas, no necesita de ningún modo una linda figura; por el contrario, no ocurre lo mismo cuando se trata de las ventajas de la posición; porque éstas no obran, como los méritos personales, por efecto de contraste y de relieve, sino por vía de reflexión, como los colores del ambiente cuando se reflejan en el semblante.

35. La pereza, el egoísmo y la vanidad representan muchas veces la parte más importante en la confianza que demostramos a otro; pereza, cuando, para no examinar, analizar y obrar por nosotros mismos, preferimos confiarnos a otro; egoísmo, cuando la necesidad de hablar de nuestras cosas nos lleva a hacerle alguna confidencia; vanidad, cuando estas cosas son de tal naturaleza que nos ensoberbecen. Pero exigimos nada menos que se aprecie nuesta confianza.

Nunca debiéramos, por el contrario, irritarnos por la desconfianza, porque implica un cumplido a la rectitud; a saber: la confesión sincera de su extraordinaria

---

uno acostumbrado a adular a los que no las tienen, y ante los cuales, a causa de eso mismo, hay que disimular y renegar de sus altas cualidades. La conciencia de no poseer más que recursos limitados, obra a la inversa: se acomoda perfectamente con la humildad, la afabilidad y la complacencia, y el respeto hacia lo que es malo; ayuda, por consiguiente, a hacerse amigos y protectores. Esto no se aplica solamente a los cargos del Estado, sino también a los empleos honoríficos, a las dignidades y hasta a la gloria en el mundo de las ciencias; así, por ejemplo, en las academias la medianía bonachona e inofensiva ocupa siempre el alto puesto, y las personas de mérito entran más tarde o no entran; lo mismo ocurre en todas las cosas.

rareza, en virtud de la cual pertenece a esas cosas cuya existencia se pone en duda.

36. He expuesto en mi *Ethik* (1) una de las bases de la cortesía, esa virtud cardinal de los chinos; la otra es la siguiente: La cortesía se funda en una convención tácita para no notar unos en otros la miseria moral e intelectual de la condición humana y para no echársela en cara mutuamente, de donde resulta, en beneficio de ambas partes, que se revela con menor facilidad.

Cortesía, es prudencia; descortesía es, pues, necedad; crearse enemigos por grosería, sin necesidad y con gran satisfacción de ánimo, es locura; es como si se prendiese fuego a su casa. Porque la cortesía es como las fichas del tresillo, una moneda notoriamente falsa; economizarla, demuestra sinrazón; gastarla con liberalidad, razón. Todas las naciones terminan sus cartas con *Votre très-humble serviteur, Your most obedient servant, Suo devotissimo servo* (2); sólo los alemanes suprimen el *diener* (servidor), ¡porque dicen que no es cierto! Por el contrario, el que lleva la cortesía hasta al sacrificio de intereses reales se parece a un hombre que diese monedas de oro en vez de fichas. Así como la cera, dura y resistente por naturaleza, se hace tan maleable mediante un poco de calor, que toma las formas que quiera dársele, así se puede, con un poco de cortesía y de amabilidad, hacer dóciles y complacientes hasta a hombres hostiles y rudos. Así, pues, la cortesía es al hombre lo que el calor a la cera.

La cortesía es verdaderamente una ardua tarea, en cuanto que nos impone testimonios de consideración para todos, siendo así que la mayoría no merece ninguno; además, exige que finjamos el más vivo interés cuando debemos alegrarnos de no tenerlo. Unir la cortesía a la dignidad es un golpe maestro *(ein meisterstück)*.

---

(1) Véanse *Los Fundamentos de la Moral.*

(2) Fórmulas francesa, inglesa e italiana, respectivamente, equivalentes todas al *su seguro servidor* castellano.

Como las ofensas consisten siempre en el fondo en manifestaciones de falta de consideración, no nos pondrían tan fácilmente fuera de nosotros, si, por una parte, no albergásemos una opinión muy exagerada de nuestro valor y de nuestra dignidad, lo cual es orgullo desmesurado, y si, por otra parte, nos hubiésemos dado cuenta de que por lo general cree y piensa cada cual respecto de los demás en el fondo de su corazón. ¡Qué chocante contraste entre la susceptibilidad de la mayoría de las personas por la más ligera alusión crítica dirigida contra ellas, y lo que tendrían que oír si pudiesen sorprenderlo que dicen de ellas sus conocidos! Más nos valdría recordar siempre que la cortesía no es más que un disfraz burlón; de esta manera no nos pondríamos a soltar gritos de pavo real siempre que el disfraz se alza un poco o se quita por un instante. Cuando un individuo se hace francamente grosero es como si se despojase de sus ropas y se presentase *in puris naturalibus*. Hay que confesar que así está muy feo, como la mayoría de las personas en ese estado.

37. Nunca hay que tomar como modelo a otro para lo que se quiere hacer o no hacer, porque las situaciones, las circunstancias y las relaciones no son siempre idénticas, y porque la diferencia de carácter da también un tono muy distinto a la acción: por eso *duo cum faciunt idem, non est idem* (1). Después de una madura reflexión, después de una meditación seria hay que obrar conforme al propio carácter. Así, pues, también en *la práctica* es indispensable *la originalidad:* sin ella, lo que uno hace no está de acuerdo con lo que uno es.

38. No combatáis la opinión de nadie; pensad que si se quisiese disuadir a las personas de todos los absurdos en que creen, no se habría acabado aun cuando se llegase a la edad de Matusalén.

Abstengámonos también en la conversación de cualquier observación crítica, aunque se hiciese con la mejor intención, porque herir a las personas es fácil; corregirlas, difícil, si no imposible.

Cuando los absurdos de una conversación que estamos en el caso de escuchar comienzan a irritarnos, debemos imaginar que asistimos a una escena de comedia entre dos locos. *Probatum est* (1). El hombre nacido para instruir al mundo sobre los asuntos más importantes y más serios, puede hablar de su suerte cuando sale sano y salvo.

39. El que quiere que su opinión tenga crédito debe enunciarla fríamente y sin pasión. Porque cualquier arrebato procede de la voluntad; luego a *ésta* y no a la inteligencia, que es fría por naturaleza, se debe atribuir el juicio emitido. En efecto, siendo la voluntad el principio radical en el hombre y no siendo el conocimiento más que secundario y accesorio, se debe considerar el juicio emitido como nacido de la voluntad excitada, más bien que de la exitación de la voluntad producida por el juicio.

40. No hay que elogiarse a sí mismo, aunque se tenga derecho. Porque la vanidad es cosa tan común y el mérito, por el contrario, es cosa tan rara, que siempre que parece que nos alabamos, por indirectamente que sea, todos apostarán ciento contra uno a que lo que ha hablado por nuestra boca es la vanidad, porque no tiene bastante razón para comprender el ridículo de la jactancia. No obstante, Bacón de Verulamio pudiera muy bien no estar del todo equivocado cuando pretende que el *semper aliquid haeret* (siempre queda algo) no es cierto solamente de la calumnia, sino también de la alabanza de sí mismo y cuando la recomienda en dosis moderada.

41. Cuando sospecháis que alguien miente, fingid la credulidad; entonces se hace desvergonzado, miente

(1) "Cuando dos hacen lo mismo, ya no es lo mismo."

(1) "Está probado."

más gravemente y se le descubre. Si notáis, por el contrario, que una verdad que quisiera disimular se le sustrae en parte, haceos el incrédulo, a fin de que, provocado por la contradicción, agregue todas sus reservas.

42. Consideremos todos nuestros asuntos personales como secretos; más allá de lo que los buenos amigos ven con sus propios ojos hay que permanecer plenamente desconocido. Porque lo que puedan saber tocante a las cosas más inocentes pueden sernos funestos en ciertas ocasiones. En general, vale más manifestar la razón por todo lo que se calla que por todo lo que se dice. Efecto de prudencia es en el primer caso, de vanidad en el segundo. Las ocasiones de callarse y las de hablar preséntanse en igual número, pero muchas veces preferimos la fugitiva satisfacción que proporcionan las últimas al provecho durable que sacamos de las primeras. Debiera uno negarse a ese alivio de espíritu que se siente en hablarse a veces en voz alta a sí mismo, lo cual ocurre fácilmente a las personas nerviosas, para que no se tomase la costumbre; porque con eso el pensamiento se hace de tal manera el alma y la hermana de la palabra que, insensiblemente, llegamos a hablar también con los demás como si pensásemos en voz alta y, sin embargo, la prudencia ordena abrir una ancha zanja entre el pensamiento y la palabra.

Parécenos, a veces, que los demás no pueden, de ningún modo, creer en una cosa que nos interesa, siendo así que no piensan, de ninguna manera, en dudar de ella; si nos ocurre que despertamos en ellos esa duda, entonces no podrán, en efecto, concedernos gran crédito. Pero no nos manifestamos únicamente en la idea de que es imposible que no se note, así que nos precipitamos desde una gran altura por efecto de un vértigo, es decir, del pensamiento de que no es posible permanecer sólidamente adherido en este lugar y que la angustia de quedar allí es tan punzante que vale más abreviarla; esta ilusión se llama vértigo.

Por otra parte, ha de saberse que las personas, aun las que sólo revelan una mediana perspicacia, son excelentes matemáticos cuando se trata de los asuntos personales de los demás; en estas materias, dada una sola cantidad, resuelven los problemas más complicados. Si, por ejemplo, se les cuenta una historia pasada suprimiendo todos los nombres y todas las demás indicaciones sobre las personas, hay que librase de introducir en la narración el menor detalle positivo y especial, como la localidad, la fecha o el nombre de un personaje secundario, o cualquier otra cosa que tenga con el asunto la conexión más remota, con ayuda de la cual su perspicacia algebraica deduzca lo demás. La exaltación de la curiosidad es tal en estos casos que, con su socorro, la voluntad espolea los flancos del entendimiento, que, impulsado de esa manera, llega a los resultados más distantes. Porque, a medida que los hombres tienen poca aptitud y curiosidad para las verdades *generales*, están ávidos de verdades individuales.

Por eso el silencio ha sido recomendado con tantas instancias por todos los doctores en sabiduría con los argumentos más diversos en apoyo suyo. No tengo, pues, necesidad de decir más y me contentaré con reproducir algunas máximas árabes muy enérgicas y poco conocidas: "Lo que tu enemigo no debe saber, no lo digas a tu amigo"; "debo guardar mi secreto, es mi prisionero; en cuanto lo suelto, me convierto yo en su prisionero"; "del árbol del silencio cuelga su fruto; la tranquilidad".

43. No hay dinero mejor colocado que aquel que nos hemos dejado robar, porque nos ha servido inmediatamente para comprar prudencia.

44. No guardemos animosidad contra nadie, en lo posible; contentémonos con notar los *procédés* (1) de cada uno y recordémoslos, para establecer con eso el valor del cual, al menos en lo que nos atañe, y para re-

(1) *Procedimientos.* En francés, en el texto alemán.

gular, en consecuencia, nuestra actitud y nuestra conducta para con las personas; estemos siempre bien convencidos de que el carácter no cambia jamás; olvidar una acción villana es tirar por la ventana dinero penosamente adquirido. Pero, siguiendo mi recomendación, estará uno protegido contra la loca confianza y la loca amistad.

"Ni amar ni odiar"; esta regla encierra la mitad de toda sabiduría; "no decir nada y no creer nada": he ahí la otra mitad. En verdad que debiéramos volver la espalda a un mundo que hace necesarias reglas como éstas y como las siguientes.

45. Revelar cólera u odio en las palabras o en los ademanes es inútil, peligroso, imprudente, ridículo y vulgar. No se debe, pues, manifestar cólera u odio sino por actos. La segunda manera obtendrá tantos más éxitos cuanto mejor se preserve uno de la primera.

46. *Parler sans accent* (1); esta antigua regla de las personas de mundo enseña que debe dejarse a la inteligencia de los demás, el cuidado de descifrar lo que habéis dicho; su comprensión es lenta, y antes de que haya terminado estáis muy lejos. Por el contrario, *parler avec accent* significa dirigirse al sentimiento, y entonces todo está transtornado. Hay personas a las cuales con un gesto cortés y un tono amistoso se les puede decir, en realidad, tonterías sin peligro inmediato.

D) *Concernientes a nuestra conducta frente a la marcha del mundo y frente al destino.*

47. Cualquier forma que revista la existencia humana, sus elementos siempre son semejantes, así que las condiciones siguen siendo idénticas, ya se viva en una cabaña, ya en la corte, ya en un convento, ya en el

(1) "Hablar sin acento." En francés, en el texto alemán.

ejército. A pesar de su variedad; los acontecimientos, las aventuras, los accidentes felices o desgraciados de la vida recuerdan los artículos de confitero; las figuras son numerosas y variadas, pero todo está amasado de la misma pasta; y los incidentes ocurridos a uno se parecen a los sobrevenidos a otros mucho más de lo que se cree al oírlos contar. Los acontecimientos de nuestra vida se asemejan también a las imágenes del kaleidoscopio; a cada vuelta las vemos distintas, siendo así que en realidad es siempre lo mismo lo que tenemos delante de los ojos.

48. Tres fuerzas dominan el mundo, ha dicho muy exactamente un antiguo. prudencia, fuerza y fortuna. Esta última es, a mi juicio, la más influyente. Porque el curso de la vida puede compararse a la marcha de un buque. La suerte, *la secunda aut adversa fortuna* (1) desempeña el oficio del viento que rápidamente nos arrastra hacia adelante o hacia atrás, mientras nuestros propios esfuerzos y nuestras molestias sirven de débil socorro. Su oficio es el de los remos; cuando éstos, después de muchas horas de trabajo, nos han hecho avanzar un poco, he aquí que de repente una bocanada de viento nos hace retroceder otro tanto. Si el viento, por el contrario, es favorable, nos arrastra tan bien que podemos prescindir de remos. Un proverbio español expresa con una energía incomparable el poder de la fortuna: *Da ventura a tu hijo y échalo en el mar* (2).

Pero el azar es una potencia maligna, en la cual hay que fiarse lo menos posible. Y, sin embargo, ¿cuál es, entre todos los dispensadores de bienes, el único que, cuando nos da, indica al mismo tiempo, sin dejar lugar

(1) Los latinos no empleaban, como nosotros, la palabra fortuna siempre en sentido favorable. Decían indistintamente: próspera o adversa fortuna *(secunda aut adversa fortuna)*, caracterizando al sustantivo por el adjetivo.
(2) En español, en el texto alemán.

a engaño, que no tenemos ningún derecho a aspirar a sus dones, que debemos dar gracias por ellos, no a nuestros méritos, sino a su sola bondad y favor, y que precisamente a causa de eso podemos abrigar la regocijadora esperanza de recibir con humildad muchos otros dones poco merecidos también? Es el azar; él, que sabe ese arte regio de hacer comprender que, opuesto a su favor y a su gracia, cualquier mérito carece de fuerza y de valor.

Cuando se dirige la vista hacia atrás en el camino de la vida, y cuando abarcando en conjunto su curso tortuoso y pérfido como el laberinto, se ven tantas dichas fracasadas, tantas desgracias provocadas, se inclina uno fácilmente a exagerar las acusaciones que se dirige uno a sí mismo. Porque la marcha de nuestra existencia no es, únicamente, obra propia: es el producto de los dos factores, a saber: la serie de acontecimientos y la serie de nuestras decisiones, que sin cesar se cruzan y se modifican recíprocamente. Además, nuestro horizonte, para ambos factores, es siempre muy limitado, supuesto que no podemos predecir nuestras decisiones muy anticipadamente y menos prever los acontecimientos; en ambas series, sólo las del momento nos son bien conocidas. Por eso, mientras nuestro fin está aún distante, no podemos siquiera enderezar el rumbo hacia él, a lo más, podemos dirigirnos aproximadamente y por probabilidades; muchas veces debemos andar bordeando. En efecto, todo lo que está en nuestro poder es decidirnos cada vez con arreglo a las circunstancias presentes, con la esperanza de acertar con el fin principal. En este sentido, los acontecimientos y nuestras resoluciones importantes son comparables a dos fuerzas que obran en distintas direcciones y cuya diagonal representa la marcha de nuestra vida. Terencio ha dicho: *in vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas* (1); es una especie de tric-trac *(eine Art Triktrak)* lo que quiere decir con esto. Podemos decir más brevemente: la suerte baraja las cartas y nosotros jugamos. Pero para expresar lo que quiero decir con esto, la mejor comparación es la siguiente: Las cosas se suceden en la vida como en el juego de ajedrez: combinamos un plan, pero éste queda subordinado en lo que quiera hacer, en la partida de ajedrez, al adversario; en la vida, a la suerte. Las modificaciones que nuestro plan sufre, en consecuencia, son las más de las veces tan considerables que apenas si en la ejecución se distinguen por algunos rasgos fundamentales.

Por lo demás, en el transcurso de nuestra existencia hay algo superior a todo esto. Es, en efecto, una verdad vulgar, y muchas veces confirmada, que somos con frecuencia más necios de lo que creemos; en cambio, haber sido más cuerdo de lo que suponía es un descubrimiento que hacen sólo los que se han encontrado en ese caso, y aún entonces lo hacen mucho tiempo después. Hay en nosotros algo más profundo que el cerebro. En efecto, en los grandes momentos, en los pasos importantes de la vida obramos sin conocimiento exacto de lo que nos conviene hacer, movidos por un impulso interno; se diría que es un instinto nacido de lo más profundo de nuestro ser, y después criticamos nuestra conducta en virtud de nociones precisas, pero a la vez mezquinas, adquiridas, hasta tomadas de reglas generales, o, con arreglo al ejemplo de lo que los demás han hecho y así sucesivamente, sin considerar que, "una cosa no es para todos"; de esta manera nos hacemos fácilmente injustos para con nosotros mismos. Pero, al fin, se demuestra quién ha tenido razón y sólo una vejez sin achaques autoriza para juzgar la cuestión tan

(1) "Ocurre con la vida humana como cuando juegas a los dados; si no se acierta con el dado que más se necesita, hay que aprovecharse del que ha caído en suerte."

con relación al mundo exterior como con relación a uno mismo, subjetiva y objetivamente.

Acaso este impulso interno esté guiado, sin que nos demos cuenta de ello, por sueños proféticos, olvidados al despertar, que dan así precisamente a nuestra vida ese tono siempre armónico, esa unidad dramática que no podría darle la conciencia cerebral, tantas veces vacilante, fatigada, tan fácilmente variable; eso es, quizá, lo que hace que el hombre llamado a producir grandes obras en una rama especial tenga desde su juventud el sentimiento íntimo y secreto de esto y trabaje con la mira de ese resultado, como la abeja en la construcción de su colmena. Pero, en cada hombre, lo que le impulsa es lo que Baltasar Gracián llama *la gran sindéresis* (1), es decir, el cuidado instintivo y enérgico de sí mismo, sin el cual el ser perece. Obrar en virtud de *principios abstractos* es difícil, y no se consigue sino después de un laborioso aprendizaje, y aún entonces, no siempre, pero sí muchas veces son insuficientes estos principios. En cambio, cada cual posee ciertos *principios innatos y concretos*, encerrados en su carne y en su sangre, porque son el resultado de todo su pensar, su sentir y su querer. La mayoría de las veces no los conoce *in abstracto*, y sólo dirigiendo sus miradas a la vida pasada nota que los ha obedecido sin cesar y que ha sido guiado por estos principios como por un hilo invisible. Según su cualidad, le conducirán a su suerte o a su desgracia.

49. Nunca se debiera perder de vista la acción que ejerce el tiempo ni la movilidad de las cosas; por consiguiente, en todo lo que ocurre actualmente, habría que evocar en seguida la imagen de lo contrario; así, en la felicidad, representarse vivamente el infortunio; en la amistad, la enemistad; durante el buen tiempo, el malo; en el amor, el odio; en la confianza y la expansión, la traición y el arrepentimiento, y lo contrario, igualmente. Ahí encontraríamos un manantial inagotable de sabiduría para este mundo, porque seríamos siempre prudentes y no nos dejaríamos engañar tan fácilmente. Por lo demás, en la mayoría de los casos no haríamos así más que anticipar la acción del tiempo. No hay, quizá, ninguna noción para la cual sea tan indispensable la experiencia como para la exacta apreciación de la inconstancia y de la vicisitud de las cosas. Como cada situación en el tiempo de su duración existe necesariamente y, por tanto, con pleno derecho parece ser que cada año, cada mes, cada día va a conservar ese pleno derecho para la eternidad. Pero nada conserva ese derecho de actualidad y sólo el cambio es la cosa inmutable. El hombre prudente es el que no abusa de la estabilidad aparente y prevé, además, la dirección en que se operará el próximo cambio (1). Lo que hace que los hombres consideren generalmente el estado precario de las cosas o la dirección de su curso como si nunca debiese cambiar, es que, teniendo los efectos a la vista, no comprenden las causas: ahora bien, éstas son las que llevan en sí el germen de los futuros cambios; el efecto, que es lo único que existe a sus ojos, no contiene nada semejante. Se atienen al resultado y en cuanto a las causas que ignoran suponen que, habiendo podido producir el efecto serán también capaces de conservarlo. Tienen en eso la ventaja de que, cuando se engañan,

(1) En castellano, en el texto alemán.

(1) El *azar* ejerce un papel tan importante en todas las cosas humanas que cuando tratamos de evitar, con sacrificios inmediatos, algún peligro que nos amenaza remotamente, éste desaparece a menudo por un giro imprevisto que toman los acontecimientos, y no sólo se pierden los sacrificios hechos, sino que el cambio que han producido se hace desventajoso en presencia del nuevo estado de cosas. Así que, con nuestras medidas, no debemos penetrar demasiado en el porvenir; hay que contar también con el azar y afrontar audazmente más de un peligro, fundándose en la esperanza de verle desaparecer como tantas sombrías nubes de tormenta.

es siempre al unísono; así que la calamidad que ese error nativo atrae sobre ellos es siempre general, mientras que el pensador, cuando se engaña, queda, además, aislado. Digamos, de paso, que esto confirma mi aserto de que el error proviene siempre de una conclusión de efecto a causa (1).

Sin embargo, sólo en teoría conviene *anticipar el tiempo*, previendo su efecto, y no prácticamente, lo cual quiere decir que no hay que usurpar el porvenir, exigiendo *antes* de tiempo lo que sólo puede venir *con* el tiempo. Todo el que trate de hacerlo sentirá que no hay usurero peor y más intratable que el tiempo y que, cuando se pide el pago adelantado, exige más enormes intereses que cualquier judío. Por ejemplo, por medio de la cal viva y del calor se puede desarrollar la vegetación de un árbol hasta el punto de hacer que en unos días broten sus hojas, sus flores y sus frutos, pero después perece. Cuando el adolescente va a ejercer desde luego, aún durante pocos días, la potencia genital del hombre hecho y derecho y realizar a los diecinueve años lo que le será fácil a los treinta, el tiempo le hará el pago adelantado, pero una parte de la fuerza de sus años venideros y quizá una parte misma de su vida servirá de interés. Hay enfermedades que no se pueden curar conveniente y radicalmente sino dejándoles seguir su curso habitual; entonces desaparecen por sí mismas sin dejar rastros. Pero si trata uno de reponerse inmediatamente, en seguida, entonces el tiempo tendría que hacer el pago adelantado; la enfermedad se retirará, pero el interés estará representado por un gran debilitamiento y por males crónicos para toda la vida. Cuando, en tiempo de guerra o de disturbios, se quiere encontrar dinero muy pronto, en seguida se ve uno obligado a vender a la tercera parte de su valor, y acaso menos, inmuebles

(1) Véase *El mundo como voluntad y como representación.*

o papeles del Estado, cuyo precio integral no se alcanzaría si se dejase pasar el tiempo, es decir, si se esperasen algunos años, pero se obliga a hacer adelantos. O bien se necesita cierta suma para hacer un largo viaje; se podría reunir el dinero necesario en uno o dos años, ahorrando de sus rentas. Pero no se quiere esperar; se pide a préstamos o bien se coge del capital; en otros términos: el tiempo está llamado a hacer un pago adelantado. Aquí el interés será el desorden, haciendo irrupción en la hacienda, y un *déficit* permanente y creciente de que no puede uno desembarazarse. Esa es, pues, la usura practicada por el tiempo y todos los que no pueden esperar serán víctimas suyas. Preservémonos de deberle intereses.

50. Entre los cerebros vulgares y los sensatos hay una diferencia característica que se señala a menudo en la vida ordinaria: es que los primeros, cuando reflexionan en un principio posible cuya magnitud quieren apreciar, no buscan y no consideran sino lo que *puede haber sucedido* ya semejante, en tanto que los segundos piensan por sí mismos en lo que *pudiera suceder*, éstos piensan, como dice un proverbio español: que *lo que no acaece en un año acaece en un rato* (1). Por lo demás la diferencia de que hablo es muy natural, porque para abarcar de un mirada lo que *puede suceder* se necesita discernimiento y para ver lo que *ha sucedido* bastan los sentidos.

Sea nuestra máxima: ¡Hagamos sacrificios a los espíritus malignos! Esto quiere decir que no hay que retroceder ante ciertos apuros de dinero o de tiempo, ante ciertos trastornos o privaciones cuando así se puede cerrar el acceso a la eventualidad de una desgracia y hacer que, cuanto más grave sea una desgracia, más débil, remota e inverosímil se haga su posibilidad. El ejemplo, pues, más sorprendente en apoyo de esta regla, es la

(1) En español, en el texto alemán.

prima de seguros. Ésta es un sacrificio frecuente y general en aras de los espíritus malignos.

51. Ningún acontecimiento debe provocar en nosotros grandes explosiones de júbilo ni muchas quejas, en parte, a causa de la versatibilidad de todas las cosas, que puede en cualquier momento modificar la situación, y en parte, a causa de la facilidad de nuestro juicio en engañarnos sobre lo que nos es saludable o perjudicial, así ha ocurrido que todos, al menos una vez en su vida, gimen por lo que más tarde resultó ser lo más afortunado para él o se alegran de lo que ha sido origen de sus mayores sufrimientos. El sentimiento que recomendamos aquí lo ha expresado Shakespeare en los hermosos versos siguientes:

> Y have felt so many quirks of joy and grief,
> That the first face of neither, on the start,
> Can woman me unto it (1).

El hombre que permanece tranquilo en los reveses prueba qu sabe cuán inmensos y múltiples son los males posibles en la vida, y que no considera la desgracia que sobreviene en cierto momento, sino como una pequeña parte de lo que pudiera suceder; ése es el sentimiento que obliga a no ser jamás *conditionis humanae oblitus* (2), sino a recordar sin cesar el triste y deplorable destino general de la existencia humana, así como el número infinito de sufrimientos a que está expuesto. Para avivar ese sentimiento no hay más que dirigir una mirada alrededor de uno mismo; en cualquier lugar se tendrá a la vista esa lucha, esos tormentos por una miserable e insignificante existencia. Entonces perderá uno sus pretensiones, sabrá acomodarse a la imperfección

(1) "He sentido tantas sacudidas de alegría y de dolor, que el primer aspecto y choque de ambos no me afemina." *All's well*, acto III, escena II.
(2) "Olvidadizo de la condición humana."

de todas las cosas y de todas las condiciones y se verán venir los desastres para aprender a evitarlos o a soportarlos. Porque los reveses, grandes o pequeños, son el elemento de nuestra vida. Eso es lo que debiera tenerse simpre presente al espíritu, sin lamentarse por eso y contorsionarse, con Beresford, como un "díscolo de mal carácter" a causa de las *miseries of human life* (1), y menos *in pulicis morsu Deum invocare* (2), es preciso como "perspicaz", llevar tan lejos la prudencia en prevenir y alejar las desgracias que vengan de los hombres o de las cosas y perfeccionarse tanto en ese arte que, semejante a un buen conejo, se evite con gallardía cualquier accidente (muchas veces no es más que una torpeza disfrazada), pequeño o grande.

La razón principal por la cual un acontecimiento desgraciado es menos duro de soportar cuando lo hemos considerado de antemano como posible y hemos tomado nuestra determinación como se suele decir, esta razón debe ser la siguiente: cuando pensamos con calma en una desgracia antes de que se produzca, como en una simple posibilidad, distinguimos claramente y, por todas partes, su magnitud, y tenemos entonces la noción como de algo acabado y fácil de abarcar de una mirada; de manera que, cuando llega efectivamente, no puede obrar con más peso del que tiene en realidad. Si, por el contrario, no hemos tomado esas precauciones, si nos coge sin preparación, el espíritu atemorizado no puede, a primera vista, medir exactamente su extensión y, no pudiendo verla de una sola mirada, se inclina a considerarlo como inconmensurable o, al menos, como mucho mayor de lo que es verdaderamente. Así, la oscuridad y la incertidumbre agrandan cualquier peligro. Agreguemos que seguramente, al considerar así de antemano una desgracia como posible, hemos meditado al

(1) "Miserias de la vida humana."
(2) "Invocar a Dios por una picadura de pulga."

mismo tiempo en los motivos que tendremos para consolarnos y sobre los medios de remediarlo o por lo menos nos hemos familiarizado con su vista.

Pero nada nos hará soportar con más calma las desgracias que convencernos bien de la verdad que he establecido firmemente (remontándome a sus principios primeros) en mi obra premiada sobre la libertad de la voluntad, enunciándola así: "Todo lo que ocurre, desde lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente" (1). Porque el hombre sabe bien pronto resignarse a lo que es inevitablemente necesario y el conocimiento del precepto enunciado le hace considerar todos los acontecimientos, aun los que producen los azares más extraños, tan necesarios como los que derivan de las leyes mejor conocidas y se conforman a las previsiones más exactas. Remito, pues, al lector a lo que he dicho (2) sobre la influencia calmante que ejerce la noción de lo inevitable y de lo necesario. Cualquier hombre que se haya penetrado de eso comenzará por hacer buenamente lo que puede hacer, luego sufrirá buenamente lo que debe sufrir.

Podemos considerar los accidentes nimios que vienen a molestarnos a cada momento, como destinados a tenernos sobresaltados, a fin de que la fuerza necesaria para resistir las grandes desgracias no se relaje en los días felices. En cuanto a las menudencias cotidianas, a los roces en las relaciones entre los hombres, a los choques insignificantes, a los inconvenientes y a otras cosas semejantes, hay que estar acorazado contra ellas, es decir, no sólo no tomarlas a pecho y rumiarlas, sino ni siquiera sentirlas; no nos podemos afectar por todo eso, rechacémoslos con el pie como los guijarros que están tirados por la calle y no hagamos nunca de ellos un objeto íntimo de reflexión y de meditación.

(1) El texto alemán de esta sentencia de Schopenhauer dice así: *Alles was geschicht, geschicht nothwendig.*

(2) *El mundo como voluntad y como representación.*

52. Las más de las veces, lo que las personas llaman por lo común la suerte, son simplemente sus propias tonterías. No podemos penetrarnos bastante de aquel hermoso pasaje de Homero (1), donde recomienda la prudencia, es decir, una prudente circunspección. Porque si no se expían las faltas más que en el otro mundo, en éste se pagan ya las tonterías, aunque de cuando en cuando éstas se excusen en ciertas ocasiones.

No es el temperamento violento, es la prudencia lo que hace parecer terrible y amenazador; de tal manera, el cerebro del hombre es un arma más terrible que la garra del león.

El hombre de mundo perfecto sería aquel a quien la indecisión nunca le haga quedarse corto y a quien nada haga apurarse tampoco.

53. El valor es, después de la prudencia, una condición esencial a nuestra felicidad. Es indudable que no pueden darse ni una ni otra de estas cualidades; se hereda la primera del padre y la segunda de la madre; sin embargo, por una resolución bien tomada y por el ejercicio se llega a aumentar la parte que se posee. En este mundo donde la suerte es de bronce hay que tener un carácter de bronce, acorazado contra el destino y armado contra los hombres. Porque toda esta vida no es más que un combate; se nos disputa cada paso, y Voltaire dice con razón: *On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main* (1). Así que es de un alma cobarde dejarse abatir, perder valor y gemir, en cuanto las nubes se agrupan o simplemente asoman en el horizonte. Sea nuestra divisa:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito (2).

(1) *Ilíada*, XXIII.

(1) "Sólo con la punta de la espada se triunfa en este mundo; se muere con las armas en la mano."

(2) "No cedas a las adversidades, sino, por el contrario, marcha más audaz."

Mientras hay duda sobre el resultado de una cosa peligrosa, mientras queda una posibilidad para que el resultado sea favorable, no os debilitéis, no penséis más que en la resistencia, así como no hay que deseseperar del buen tiempo, mientras aún queda en el cielo un rinconcito azul. Hay que llegar a poder decir:

Si fractus illabatur orbis
impavidum ferient ruinae (1).

Ni la existencia misma, ni con mayor razón sus bienes, merecen, en definitiva, tan cobarde terror y tantas angustias:

Quocirca vivite fortes,
Fortiaque adversis opponite pectora rebus (2).

Sin embargo, es posible un exceso: el valor puede degenerar en temeridad. Por eso la poltronería es necesaria en cierto modo para la conservación de nuestra existencia en la tierra; la cobardía es el exceso de esta medida. Esto es lo que Bacon de Verulamio ha expuesto tan bien en su explicación etimológica del *terror panicus* (terror pánico), explicación que deja muy atrás la que se nos ha conservado debida a Plutarco (3). Bacón la hace derivar de *Pan*, como la Naturaleza personificada, y dice: *Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem; vitae atque suae essentiae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem.*

(1) "Si el orbe se desmoronase, sus ruinas caerán sobre él, impávido (*a*)."
(2) "Por lo cual vivid robustos y oponer un ánimo vigoroso a las adversidades."
(3) De *Iside et Osiri*, 14.

(*a*) Compárese con las palabras finales de la última novela de Palacio Valdés, titulada *Tristán o el Pesimismo:* "¿Me he suicidado yo cuando vi el cielo desplomarse sobre mí? El cielo se desplomó sobre mí, es cierto; pero yo me abracé a él , y ya lo ves, me he salvado."

Veruntamen eadem natura modum tenere nescia est; sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus conspici darentur). Panicis terroribus plenissima sint, praesertim humana (1). Por lo demás, lo que caracteriza al terror pánico es que no se da cuenta claramente de sus motivos; los presupone más que los conoce, y, en caso de necesidad, da el miedo mismo por motivo del miedo.

(1) "La Naturaleza puso en todas las cosas vivientes el miedo y el temor, que conserva la vida y su esencia y evita y aleja los malos incidentes. Sin embargo, esta misma naturaleza no sabe guardar la mesura: a los tesoros saludables mezcla siempre los vanos e infundados; de tal manera, que (si pudiésemos penetrar en su interior) veríamos a todos los seres, y especialmente a los humanos, llenos de terrores pánicos." *De sapientia veterum*, VI.

CAPÍTULO VI

DE LA DIFERENCIA DE LAS ÉPOCAS DE LA VIDA

VOLTAIRE ha dicho admirablemente:

> Qui n'a pas l'esprit de son âge,
> de son âge a tout le malheur (1).

Debemos, pues, para terminar estas consideraciones eudemonológicas, dirigir una ojeada a las modificaciones que la edad produce en nosotros.

En todo el curso de nuestra vida, no poseemos más que el *presente*, y nada más allá. La única diferencia es, en primer lugar, que en el comienzo vemos delante de nosotros un gran porvenir, y al fin un gran pasado detrás de nosotros; en segundo lugar, que nuestro temperamento, pero nunca nuestro carácter, recorre una serie de modificaciones conocidas, que dan a cada una un matiz distinto al presente.

He expuesto en mi gran obra (2) cómo y por qué en la *infancia* nos inclinamos mucho más al *conocimiento que a la voluntad*. En eso, precisamente, se funda esa felicidad de la primera cuarta parte de la vida que nos ha de hacer ver después, detrás de nosotros, como un paraíso perdido. Durante la infancia tenemos relaciones

(1) "Quien no tiene el espíritu de su edad, tiene todos sus defectos."
(2) *El mundo como voluntad y como representación.*

poco numerosas y necesidades limitadas, y, por consiguiente, poca excitación de la voluntad; la mayor parte de nuestros ser está ocupada en *conocer*. La inteligencia, como el cerebro, que a los siete años alcanza a todo su grandor, se desarrolla precozmente, aunque no madure hasta más tarde, y estudia esa existencia aún nueva, en que todo, absolutamente todo, está revestido del barniz brillante que le presta el encanto de la novedad. De ahí viene que nuestros años de infancia son una poesía ininterrumpida. Porque la esencia de la poesía, como la de todas las artes, consiste en percibir en cada cosa aislada la idea platónica, es decir, lo esencial y lo que es común a la *especie* en general; cada objeto nos aparece como representando todo su género, y *un caso* vale por mil. Aunque parezca que en las escenas de nuestra edad temprana no nos hemos ocupado más que del objeto o del acontecimiento actual, y sola en cuanto que nuestra voluntad del momento estaba interesada en él, en el fondo no es así, sin embargo. En efecto, la vida, con toda su importancia, se ofrece a nosotros tan nueva aún, tan fresca, con impresiones tan poco enmohecidas por su repetición frecuente, que, con todos nuestros ademanes infantiles, nos ocupamos, en silencio y sin intención declarada, en percibir en las escenas y los acontecimientos aislados la esencia misma de la vida, los tipos fundamentales de sus formas y de sus imágenes. Vemos, como lo expresa Spinoza, todas las cosas y las personas *sub specie aeternitatis* (1). Cuanto más jóvenes somos, más cada cosa aisladamente representa para nosotros el género entero. Este efecto va disminuyendo gradualmente de año en año; y eso es lo que determina la diferencia tan considerable de impresión que sobre nosotros producen los objetos en la juventud o en la edad madura. Las experiencias y los conocimien-

(1) "Bajo la forma de la eternidad."

tos adquiridos durante la infancia y la primera juventud llegan a ser después los tipos constantes y las rúbricas de todas las experiencias y conocimientos ulteriores, por decirlo así, las categorías bajo las cuales clasificamos, a veces sin darnos cuenta exacta, todo lo que encontramos más tarde. Así se forma, desde nuestros años de infancia, el fundamento sólido de nuestra manera, superficial o profunda, de contemplar el mundo; se desarrolla y se completa en lo sucesivo, pero no cambia en los puntos principales. Luego en virtud de esta manera de ver, puramente objetiva, por consiguiente poética, esencial a la infancia, cuando está sostenida por el hecho de que la voluntad está aún muy lejos de manifestarse con toda su energía, el niño se ocupa mucho más en conocer que en querer. De ahí esa mirada seria, contemplativa de algunos niños, que Rafael ha aprovechado tan afortunadamente para sus ángeles, especialmente en el cuadro de la Madonna de la Capilla Sixtina. Por eso, igualmente, los años de infancia son tan felices que su recuerdo va siempre unido a un doloroso sentimiento. Mientras que por una parte nos consagramos así, con toda nuestra seriedad, al conocimiento *intuitivo* de las cosas, por otra parte, la educación se ocupa en proporcionarnos *nociones*. Pero las nociones no nos dan la esencia propia de las cosas; ésta, que constituye el fondo y el verdadero contenido de todos nuestros conocimientos se funda principalmente en la comprensión *intuitiva* del mundo. Pero esta última sólo podemos adquirirla por nosotros mismos y no puede en manera alguna *enseñarse*. De donde resulta que nuestro valor intelectual, lo mismo que nuestro valor moral no entra del exterior en nosotros, sino que sale de lo más profundo de nuestro ser, y toda la ciencia pedagógica de un Pestalozzi nunca llegaría a hacer de un imbécil de nacimiento un pensador; ¡no!, imbécil ha nacido y debe morir imbécil. Esta comprensión contemplativa del mundo exte-

rior, nuevamente ofrecida a nuestra vista, explica también por qué todo lo que se ha visto y aprendido en la infancia se graba tan enérgicamente en la memoria. En efecto, nos hemos ocupado exclusivamente de ello, nada nos ha distraído, y hemos considerado las cosas que veíamos como únicas de su especie, aún más, como las únicas existentes. Más tarde, el número considerable de las cosas entonces conocidas nos quita el valor y la paciencia. Si se quiere recordar aquí lo que he expuesto en el volumen segundo de mi gran obra (1), a saber: que la existencia *objetiva* de todas las cosas, es decir, la *representación pura*, es siempre agradable, mientras que su existencia objetiva, que está en el *querer*, en la volición *(als welches in Wollen besteht)* está mezclada de dolor y de pena, entonces se admitirá como expresión resumida de esto, la proposición siguiente: Todas las cosas son bellas a la *vista* y horribles en su *esencia* (2). Resulta de todo lo que precede que, durante la infancia, los objetos nos son conocidos mucho más por el lado de la *vista*, es decir, de la representación, de la objetividad, que por el del *ser*, que es al mismo tiempo el de la voluntad. Como el primero es el lado alegre de las cosas y su lado objetivo y horrible nos es aún desconocido, el entendimiento joven toma todas las imágenes que la realidad y el arte le presentan por otros tantos seres felices; se imagina que tan bellas como son en el *ver*, tanto y más lo son en el *ser*. Así que la vida le parece un edén; esa es la Arcadia donde todos hemos nacido (3).

(1) *El mundo como voluntad y como representación.*

(2) Es imposible traducir esta proposición con el vigor que tiene en el original, donde, además de ser tan expresiva, forma un elegante juego de vocablos. Dice así el texto alemán: *Alle Dinge sind herrlich zu ZEHN, aber schrecklich zu SENN*, que literalmente sería: Todas las cosas son bellas en el *ver*, pero horribles en el *ser*.

(3) Alusión a una frase de Schiller, antes citada.

Resulta de aquí, algo más tarde, la sed de la vida real, la necesidad impulsiva de obrar y de sufrir, arrastrándonos irresistiblemente en el tumulto del mundo. Aquí aprendemos a conocer la otra faz de las cosas, la del *ser*, es decir, de la voluntad que viene a cruzarse a cada paso. Entonces se acerca poco a poco la gran desilusión; cuando ha llegado, se dice: *L'âge des illusions est passé* (1), y así avanza cada vez más y se hace más completa. Por lo que podemos decir que durante la infancia la vida se presenta como una decoración de teatro, vista desde lejos; durante la vejez, como la misma, vista desde cerca.

He aquí un sentimiento que viene a contribuir a la felicidad de la infancia; así como en el comienzo de la primavera todo follaje tiene el mismo color y la misma forma, así en la primera infancia nos parecemos todos y estamos perfectamente de acuerdo. En la pubertad es cuando comienza la diferencia que va siempre aumentando, como la de los radios de un círculo.

Lo que molesta, lo que hace desgraciados los años de juventud, el resto de esa primera mitad de la vida tan preferible a la segunda, es la persecución de la felicidad, emprendida con la firme suposición de que puede encontrarse en la existencia. Ése es el origen de la esperanza siempre desengañada, que engendra a su vez, el descontento. Las imágenes engañosas de un vago sueño de felicidad flotan ante nuestros ojos bajo formas caprichosamente escogidas, y en vano buscamos su tipo original. Así que durante la juventud estamos casi siempre descontentos de nuestro estado y de nuestra vecindad, cualesquiera que sean, porque a ellos atribuimos lo que nos recuerda la inanidad y la miseria de la vida humana, que conocemos por primera vez en ese momento, después de haber esperado

(1) "La edad de las ilusiones ha pasado." En francés en el original.

otra cosa muy distinta. Se ganaría mucho con destruir en edad temprana, por medio de enseñanzas adecuadas, esa ilusión propia de la juventud de que hay grandes cosas que ver en este mundo. Ocurre, por el contrario, que la vida se nos hace conocer por la poesía antes de revelarse por la realidad. En la aurora de nuestra juventud, las escenas que el arte nos describe exhíbense brillantes delante de nuestra vista, y henos aquí, atormentados por el deseo de verlos realizadas, de coger el Arco Iris. El joven espera su vida bajo la forma de una novela interesante. Así nace esa ilusión que he descrito en el segundo volumen de mi obra ya citada (1). Porque lo que presta su encanto a todas esas imágenes, es precisamente que son imágenes y no realidades, y que al contemplarlas nos encontramos en el estado de calma y de contento perfecto del conocimiento puro. Realizarse significa ser dominado por la voluntad, y esto produce dolores infaliblemente. Aquí debo remitir también al lector, a quien el asunto interese, al segundo volumen de mi libro.

Sí, pues, el carácter de la primera mitad de la vida es una aspiración inagotable a la felicidad, el de la segunda mitad es la aprensión de la desgracia. Porque en este momento se ha reconocido más o menos claramente que toda felicidad es quimérica y que todo sufrimiento es, por el contrario, real. Entonces, los hombres, al menos los de juicio sensato, en lugar de aspirar a los goces no buscan más que una condición exenta de dolores y de molestias (2). Cuando, en mis años de juventud, oía llamar a mi puerta, me ponía muy alegre porque me decía: "¡Ah! Por fin." Más tarde, en la misma situación, mi impresión era más

(1) *El mundo como voluntad y como representación.*
(2) En la edad madura sabe uno precaverse mejor contra la desgracia; en la juventud, soportarla.

próxima al terror, porque pensaba: "¡Ah! Ya." Los seres distinguidos y bien dotados, los que por lo mismo no pertenecen en absoluto al resto de los hombres y se encuentran más o menos aislados en proporción de sus méritos, experimentan frente a la sociedad humana estos dos sentimientos opuestos: en su juventud, el de estar *cansados;* en la edad madura, el de ser *libertados*. El primero que es penoso, proviene de su ignorancia; el segundo, que es agradable, de su conocimiento del mundo. Eso hace que la segunda mitad de la vida, como la segunda parte de un período musical, tenga menos fogosidad y más tranquilidad que la primera, lo cual proviene de que la juventud forja mil castillos en el aire sobre la felicidad y los goces que se pueden encontrar en la tierra, consistiendo la única dificultad en alcanzarlos, mientras que la vejez sabe que no tiene nada que encontrar; tranquila a este respecto, saborea cualquier presente soportable y se deleita en las cosas nimias.

Lo que el hombre maduro ha ganado con la experiencia de la vida, lo que hace que vea el mundo de otra manera que el adolescente y el joven, es, ante todo, la *falta de prevención*. Él, el primero, comienza a ver las cosas simplemente y a tomarlas por lo que son, mientras que a los ojos del joven y del adolescente, una ilusión compuesta de ensueños creados por sí mismos, de perjuicios transmitidos y de fantasías extrañas, ocultaba o deformaba el mundo verdadero. La primera tarea que la experiencia tiene que llevar a cabo es despojarnos de las quimeras y de las nociones falsas acumuladas durante la juventud; garantizar contra ella a los jóvenes sería, indudablemente, la mejor educación que se les pudiera dar, aunque fuese simplemente negativa, pero es un asunto muy difícil. Con este fin habría que comenzar por reducir lo más posible el horizonte del niño, no proporcionarle en sus límites más que nociones claras y exactas y no ensan-

charlo sino gradualmente, después que tuviera el conocimiento exacto de todo lo que dentro de estos límites está situado, y teniendo siempre cuidado de que no quede nada de oscuro, nada que haya comprendido a medias o equivocadamente. De aquí resultaría que sus nociones sobre las cosas y sobre las relaciones humanas, aunque restringidas y sencillas, serían, sin embargo, claras y verdaderas, de manera que no habría necesidad más que de ampliación y no de corrección; así se continuaría hasta que el niño se hubiese convertido en joven. Este método exige que no se permita la lectura de novelas; débese reemplazarlas por biografías convenientemente escogidas, como por ejemp'o, la de Franklin o la historia de *Antonio Reiser*, por Moritz y otras.

Mientras somos jóvenes nos imaginamos que los acontecimientos y los personajes importantes y de trascendencia harán su aparición en nuestra existencia con tambor y trompeta; en la edad madura, una mirada retrospectiva nos indica que todos se han deslizado sin ruido, por la puerta de escape, y casi desapercibidos.

Así se puede, desde el punto de vista que nos ocupa, comparar la vida a un tapiz bordado, del cual cada uno no ve, en la primera mitad de su existencia, más que el anverso, y en la segunda el reverso; este último lado es menos bello, pero más instructivo, porque permite reconocer el enlace de los hilos.

La mayor superioridad intelectual no hace valer plenamente su autoridad en la conversación sino después de los cuarenta años. Porque la madurez propia de la edad y los frutos de la experiencia, pueden aventajarse con mucho, pero nunca pueden reemplazarse por la inteligencia; estas condiciones proporcionan, aun al hombre más vulgar, un contrapeso que oponer a la fuerza del más elevado espíritu, mientras éste es aún joven. No hablo aquí más que de la personalidad, no de las obras.

Ningún hombre algo superior, ninguno de los que no pertenecen a esa mayoría de los 5/6 de los hombres tan estrictamente dotados por la naturaleza, podría despojarse de cierto tinte de melancolía cuando ha pasado de los cuarenta años. Porque, como era natural, ha juzgado a los demás por sí mismos y ha sido desengañado; ha comprendido que están bien atrasados con respecto a él, ya por el cerebro, ya por el corazón, las más de las veces por las dos cosas, y que nunca podrán saldar su cuenta, así que evita todo trato con ellos, como, por lo demás, todo hombre amará u odiará la soledad, es decir, su propia sociedad, en proporción de su valor interior. Kant trata también de este género de misantropía en la *Crítica del Juicio,* al final de la nota general (1).

Es un mal síntoma, en lo moral como en lo intelectual, para un joven, encontrarse fácilmente en medio de las monsergas humanas, estar allí a gusto y penetrar como preparado de antemano; eso anuncia vulgaridad. Por el contrario, una actitud descontenta, vacilante, torpe y forzada es, en tales circunstancias, el indicio de una naturaleza de noble especie.

La serenidad y el valor que se revela en la juventud provienen también, en parte, de que al trepar a la colina, no vemos la muerte situada al pie de la otra vertiente. Una vez franqueada la cumbre, vemos con nuestros ojos la muerte, que hasta entonces sólo conocíamos de oídas, y como en ese momento las fuerzas vitales comienzan a disminuir, nuestro valor se debilita al mismo tiempo; una seriedad sombría sucede a la petulancia juvenil y se imprime en nuestras facciones. Mientras somos jóvenes, creemos que la vida no tiene fin, digásenos lo que se quiera, y usamos el tiempo con prodigalidad. A medida que envejecemos nos hacemos más económicos. Porque, en edad

(1) Kritik des Untheilskraft, 29, parte 1.ª

avanzada, cada día de la vida que transcurre provoca en nosotros el sentimiento que experimenta el condenado a cada paso que le acerca al cadalso.

Considerada, desde el punto de vista de la juventud, la vida es un porvenir infinitamente dilatado; desde el punto de vista de la vejez es un pasado muy corto, de tal manera que al principio se nos presenta como los objetos vistos por el lente pequeño de un anteojo de campaña, y al fin, como vistos por el lente grande. Hay que haber envejecido, es decir, haber vivido mucho, para reconocer cuán corta es la vida. Cuanto más se avanza en edad más insignificantes nos parecen las cosas humanas, por mucho que lo sean; la vida, que durante la juventud estaba allí ante nosotros firme y como inmóvil, nos parece ahora una fuga rápida de apariciones efímeras, y se comprende la nada de las cosas de este mundo. El tiempo mismo, durante la juventud, marcha a paso lento, así que la primera cuarta parte de nuestra vida no sólo es la más feliz, sino también la más larga; deja, pues, muchos más recuerdos, y cada hombre puede, en cualquier ocasión, contar de esta primera cuarta parte más acontecimientos que de las dos siguientes. En la primavera de la vida, como en la primavera del año, los días acaban por hacerse de una longitud abrumadora. En el otoño de la vida, como en el otoño del año, son cortos, pero serenos y más constantes.

¿Por qué en la vejez la vida que uno tiene detrás de sí parece tan breve? Porque la tenemos por tan corta como el recuerdo que conservamos de ella. En efecto, todo lo que en ella ha sido insignificante y una gran parte de lo que ha sido doloroso han huido de nuestra memoria; ha quedado, por consiguiente, muy poca cosa. Porque del mismo modo que nuestra inteligencia, en general, es muy imperfecta, así también la memoria; debemos ejercitar nuestros conocimientos y rumiar nuestro pasado, sin lo cual ambos desaparecen

en el abismo del olvido. Pero no nos gusta volver con el pensamiento a las cosas insignificantes ni, por lo general, a las cosas desagradables, lo cual debiera ser, sin embargo, indispensables para conservarlas en la memoria. Ahora bien; las cosas insignificantes se hacen cada vez más numerosas porque muchos hechos, que a primera vista nos parecen importantes, pierden todo interés a medida que se repiten; las repeticiones son frecuentes al principio, pero en lo sucesivo se hacen innumerables. Así que recordamos mejor nuestros años de juventud que los que han seguido. Cuanto más tiempo vivimos menos acontecimientos hay que parezcan demasiados graves o demasiados significativos para que parezcan rumiarse, lo cual es el único medio de conservar el recuerdo de ellos; apenas han pasado, los olvidamos. Y por eso el tiempo huye, dejando cada vez menos rasgos tras sí. Pero no nos gusta tampoco volver a las cosas desagradables, especialmente cuando ofenden nuestra vanidad, y eso es lo que ocurre con más frecuencia, porque pocas cosas desagradables nos ocurren que no sean por culpa nuestra. Olvidamos, pues, igualmente muchas cosas penosas. Por la eliminación de esas dos categorías de acontecimientos, nuestra memoria se hace tan corta, y se hace cada vez más, a proporción que es más larga la urdimbre de acontecimientos. Así como los objetos situados en la ribera se hacen cada vez más pequeños, vagos e indistintos a medida que nuestra barca se aleja, así se borran los años transcurridos, con nuestras aventuras y nuestras acciones. Ocurre también que la memoria y la imaginación nos trazan una escena de nuestra vida, desaparecida mucho ha, con tanta vivacidad, que nos parece que data de la víspera, y se nos presenta muy próxima a nosotros. Este efecto resulta de que no es imposible representarnos de una vez el largo espacio de tiempo que ha transcurrido entre entonces y ahora, y que no podemos abarcar con

la mirada en un solo cuadro; además, los acontecimientos verificados en este intervalo se han olvidado en gran parte, y no nos queda más que un conocimiento general, *in abstracto,* una simple noción, y no una imagen. Entonces, ese trazado lejano y aislado se presenta tan cercano que parece que era ayer; el tiempo intermediario ha desaparecido y nuestra vida entera nos parece de una brevedad incomprensible. A veces, en la vejez, ese largo pasado que tenemos detrás de nosotros y, por consiguiente, nuestra misma edad, puede en ciertos momentos parecernos fabuloso, lo que resulta principalmente de que vemos siempre ante nosotros el mismo presente inmóvil. En definitiva, todos esos fenómenos interiores están fundados en que no es nuestro ser por sí mismo, sino sólo su imagen visible lo que existe bajo la forma del tiempo y en que el presente es el punto de contacto entre el mundo exterior y nosotros, entre el objeto y el subjeto. Puede preguntarse también por qué en la juventud la vida parece extenderse ante nosotros para perderse de vista. Es en primer lugar, porque necesitamos espacio para alojar en ella las esperanzas ilimitadas de que las poblamos, y para cuya realización el mismo Matusalén hubiera muerto demasiado joven; después, porque tomamos por escala de su medida el reducido número de años que tenemos ya detrás de nosotros, pero su recuerdo es dilatado y rico en materiales, porque la novedad ha dado importancia a todos los acontecimientos, así los evocamos en nuestra memoria y acabamos por fijarlo en ella.

Parécenos a veces que deseamos ardientemente encontrarnos en un lugar distante, siendo así que en realidad no sentimos más que el *tiempo* que hemos pasado allí cuando éramos más jóvenes y más frescos. Y he aquí cómo el *tiempo* nos engaña bajo el disfraz del *espacio.* Vamos al sitio tan deseado y nos damos cuenta de la ilusión.

Existen dos medios para llegar a una edad muy avanzada, con la condición *sine qua non* de poseer una constitución intacta; para explicarlo pongamos el ejemplo de dos lámparas que arden; una arderá mucho tiempo porque, con poco aceite, tiene una mecha muy pequeña; la otra porque, con una gran mecha, tiene también mucho aceite; el aceite es la fuerza vital; la mecha es el empleo de ella aplicado a cualquier uso.

Bajo el respecto de la fuerza vital podemos comparar, hasta los treinta y seis años, a los que viven de los intereses de un capital; lo que se gasta hoy se reemplaza mañana. A partir de esa época somos semejantes a un rentero que comienza a gastar su capital. Al principio, la disminución no es sensible; la mayor parte del gasto se reemplaza todavía por sí misma y el insignificante *déficit* que resulta debe pasar desapercibo. Poco a poco aumenta, se hace aparente, y su mismo aumento crece cada día; nos invade cada vez más; cada hoy es más pobre que cada ayer y no hay esperanza de detención. Como la caída de los cuerpos. la pérdida se acelera rápidamente hasta la desaparición total. El caso más triste es aquel en que ambas cosas, fuerza vital y fortuna (y ésta no como término de comparación, sino en realidad), están en camino de fundirse simultáneamente, así el amor de la riqueza aumenta con la edad. En cambio, en nuestros primeros años, hasta la mayor edad y algo más, somos, bajo el respecto de la fuerza vital, semejantes a los que, sobre todos los intereses, añaden algo al capital; no sólo lo que se gasta se renueva por sí sólo, sino que el mismo capital aumenta. Esto ocurre también a veces con el dinero, gracias a los cuidados previsores de un tutor, hombre honrado. ¡Oh, juventud afortunada! ¡Oh, triste vejez! A pesar de todo eso hay que economizar las fuerzas de la juventud. Aristóteles observa (1) que

(1) *Política,* libro último, cap. V.

entre los vencedores en los juegos olímpicos no se han encontrado más que dos o tres que, vencedores una primera vez como jóvenes, hayan triunfado como hombres hechos, porque los esfuerzos prematuros que exigen los ejercicios preparatorios, agotan de tal manera las fuerzas que faltan más tarde en la edad viril. Lo que es cierto de la fuerza muscular lo es aún más de la fuerza nerviosa, cuyas producciones intelectuales no son más que las manifestaciones; por eso los *ingenia praecocia* (1), los niños prodigios, esos frutos de una educación de invernadero que asombran en su edad temprana, llegan a ser más tarde cerebros perfectamente vulgares. Hasta es muy posible que un exceso de aplicación precoz y forzada al estudio de las lenguas antiguas sea la causa que ha hecho caer más tarde tantos sabios en un estado de parálisis y de infancia intelectual.

He notado que el carácter, en la mayoría de los hombres, parece adaptarse más particularmente a una de las edades de la vida, de manera que a esa edad se presentan bajo su aspecto más favorable. Unos son personas amables y nada más; otros, en su edad madura, son hombres enérgicos y activos, a los cuales la edad, al avanzar, quita todo su valor; otros, por fin, se presentan más ventajosamente en la vejez durante la cual son más dulces, porque tienen más experiencia y más calma; eso ocurre con frecuencia entre los franceses; debe provenir de que el carácter mismo tiene algo de juvenil, de viril o de senil, en armonía con la edad correspondiente o enmendado por esa edad.

Así como en un buque no nos damos cuenta de su marcha sino porque vemos los objetos situados en la ribera alejarse hacia atrás y, por consiguiente, hacerse más pequeños. así nos damos cuenta de que nos va-

(1) "Talentos precoces."

mos haciendo viejos y cada vez más viejos en que personas de una edad más avanzada nos parecen jóvenes.

Ya hemos examinado más arriba cómo y por qué, a medida que se envejece, todo lo que se ha visto, todas las acciones y todos los acontecimientos de la vida dejan huellas cada vez menos palpables. Así considerada, la juventud es la única edad en que vivimos con plena conciencia; la vejez sólo tiene una semiconciencia de la vida. Con los progresos de la edad esta conciencia disminuye gradualmente; los objetos pasan con rapidez delante de nosotros sin dejarnos impresión, semejantes a esos productos del arte que no nos chocan más que cuando los hemos visto muchas veces; se hace la tarea que se tiene que hacer, y después no se sabe siquiera si se ha hecho. Mientras la vida se hace cada vez más inconsciente, mientras marcha a grandes pasos hacia la inconsciencia completa, la huida del tiempo se acelera por lo mismo. Durante la infancia, la novedad de las cosas y de los acontecimientos hace que todo se imprima en nuestra conciencia, así que los días son tan largos que se pierden de vista. Lo mismo nos ocurre, y por la misma causa, en los viajes, cuando un mes nos parece más largo que cuatro en casa. A pesar de esta novedad, el tiempo, que nos *parece* más largo, se nos *hace*, en la infancia como en el viaje, mucho más largo en realidad que en la vejez o en casa. Pero insensiblemente la inteligencia se enmohece de tal manera por las costumbres de las mismas percepciones, que cada vez más acaba por deslizarse sobre él sin impresionarle, lo que hace que los días se hagan cada vez más insignificantes y, de consiguiente, cada vez más cortos; las horas del niño son más largas que los días del anciano. Vemos, pues, que el tiempo de la vida tiene un movimiento acelerado como el de una esfera que rueda sobre un plano inclinado; y del mismo modo que un disco que

gira, cada punto corre tanto más aprisa cuanto más distante está del centro, asimismo, para cada uno y proporcionalmente a su distancia del comienzo de su vida, el tiempo transcurre cada vez más aprisa. Se puede, pues, admitir que la longitud del año, tal como lo calcula nuestra disposición del momento, está en relación inversa del cociente del año dividido por la edad; cuando, por ejemplo, el año es el 10 de la edad, parece diez veces más largo que cuando es el 1/50. Esta diferencia en la rapidez del tiempo ejerce la influencia más decisiva sobre nuestra manera de ser en cada edad de la vida. Hace primero que la infancia, aunque apenas abarque más que quince años sea, sin embargo, el período más largo de la existencia y, por consiguiente, el más rico en recuerdos; hace, además, que en todo el transcurso de la vida estemos sometidos al tedio en relación inversa a nuestra edad. Los niños necesitan constantemente pasar el tiempo, sea con los juegos o con el trabajo; si el pasatiempo cesa son atacados inmediatamente de un formidable tedio. Los adolescentes están todavía muy expuestos a él y temen muchos las horas desocupadas. En la edad viril, el tedio va desapareciendo, y para los ancianos el tiempo es siempre demasiado corto y los días vuelan con la rapidez de la flecha. Entiéndase bien que hablo de hombres y no de brutos envejecidos. La aceleración en la marcha del tiempo suprime, pues las más de las veces, el tedio en una edad avanzada; por otra parte, las pasiones, con sus tormentos, comienzan a mitigarse; de aquí resulta que en resumen, y con tal de que nos encontremos en buen estado de salud, la carga de la vida es en realidad más ligera que durante la juventud, así que al intervalo que precede a la aparición de la debilidad y de las enfermedades de la vejez se llaman “los mejores años”. Acaso lo sean, en efecto, desde el punto de vista de nuestra tranquilidad, pero en cambio los años de juventud, en que todo hace

impresión, en que cada cosa entra en la conciencia, tiene la ventaja de ser la estación fertilizante del espíritu, la primavera que hace brotar los vástagos. En efecto, las verdades profundas no se adquieren sino por la intuición y no por la especulación, es decir, su primera percepción es inmediata y provocada por la impresión momentánea; no puede, pues, producirse, sino en cuanto que la impresión es enérgica, viva y profunda. Todo depende, pues, bajo este respecto del empleo de los años de juventud. Más tarde, podemos obrar con más fuerza sobre los demás y hasta sobre el mundo entero, porque estamos acabados y completos y no dependemos de la impresión; pero el mundo obra menos sobre nosotros. Estos años son, pues, la época de la acción y de la producción; los primeros son los de la comprensión y el conocimiento intuitivo.

En la juventud, domina la contemplación; en la edad madura, la reflexión, por eso la primera es la época de la poesía; la segunda, la de la filosofía. En la práctica, igualmente, se determina uno por la percepción y su impresión durante la juventud; más tarde, por la reflexión. Eso proviene, en parte, de que en la edad madura las imágenes se han presentado y agrupado alrededor de las nociones en número suficiente para darles importancia, peso y valor, así como para moderar al mismo tiempo, para la costumbre, la impresión de las percepciones. Por el contrario, la impresión de todo lo que es visible y, por consiguiente, del aspecto exterior de las cosas, es tan preponderante durante la juventud, especialmente en los cerebros vivos y ricos de imaginación que los jóvenes consideran el mundo como un cuadro; se preocupan principalmente del efecto y de la figura que hacen en él, mucho más que de la disposición interior que despierta en ellos. Eso se ve ya en la vanidad de su persona y de su coquetería.

La mayor energía y la más elevada tensión de las fuerzas intelectuales se manifiestan indudablemente durante la juventud y hasta los treinta y cinco años o más tarde; a partir de esa época disminuyen, aunque incensiblemente. Sin embargo, la edad siguiente y hasta la vejez no carecen de compensaciones intelectuales. En este momento la experiencia y la instrucción han adquirido toda su riqueza; se ha tenido tiempo y ocasión de considerar las cosas bajo todos sus aspectos y de meditarlas, se las ha comparado unas con otras y se han descubierto los puntos por donde se tocan, las partes por donde se unen; ahora, por consiguiente, es cuando se las comprende bien y en su encadenamiento completo. Todo está aclarado. Por eso se saben más a fondo las cosas que ya se sabían en la juventud, porque para cada noción se tienen muchos más datos. Lo que se creía saber, cuando se era joven, se sabe realmente en la edad madura, además se sabe efectivamente más y se poseen conocimientos razonados en todas las direcciones y por lo mismo sólidamente encadenados, mientras que en la juventud nuestro saber es defectuoso y fragmentario. Sólo el hombre llegado a una edad muy avanzada tendrá una idea completa y exacta de la vida, porque lo abarca en la mirada con su conjunto y en su curso natural y, sobre todo, porque no la ve como los demás, únicamente del lado de la entrada, sino también del lado de la salida; así colocado, reconoce plenamente la nada, mientras que los demás son juguete de esa ilusión constante de que ahora es cuando va a venir lo verdaderamente bueno. En cambio durante la juventud hay más concepción; síguese que está uno en edad de producir más con lo poco que se conoce; en la edad madura hay más discernimiento, más penetración y más fondo. Ya durante la juventud se recogen los materiales de sus nociones, de sus opiniones originales y fundamentales; es decir, de todo lo que un espíritu privilegiado está

destinado a dar en regalo al mundo, pero sólo muchos años más tarde se hace dueño de su asunto. La mayoría de las veces se encontrará que los grandes escritores no han producido sus obras maestras sino hacia los cincuenta años. Mas no por eso la juventud deja de ser la raíz del árbol del conocimiento, aunque sea la copa del árbol la que lleva los frutos. Pero así como cada época, aun la más lastimosa, se cree más sabia que todas las que la han precedido, de igual manera a cada edad el hombre se cree superior a lo que era antes; ambas cosas inducen a error muchas veces. Durante el año del crecimiento físico, cuando aumentamos igualmente en fuerzas intelectuales y en conocimientos, el hoy se habitúa a mirar el ayer con desdén. Esta costumbre se arraiga y persevera aun cuando la decadencia de las fuerzas intelectuales ha comenzado y el hoy debiera mirar el ayer con consideración; se desprecian demasiado en ese momento las producciones y los juicios de los años de juventud.

Es de notar, sobre todo, que aunque el cerebro o el entendimiento sea tan innato en cuanto a sus propiedades fundamentales como el carácter, el corazón de los hombres, sin embargo no permanece tan invariable, pues está sometido a muchas modificaciones que, en conjunto, se producen metódicamente, porque provienen de que por una parte su fase es física y por otra su tejido es empírico. Siendo eso así, su fuerza propia tiene un crecimiento continuo hasta su punto culminante y después su decrecimiento continuo hasta la imbecilidad. Pero, por otra parte, el tejido sobre el cual se ejerce toda esa fuerza y que la mantiene en actividad, es decir, el contenido de los pensamientos y del saber, la experiencia, los conocimientos, el ejercicio del discernimiento y la perfección que de aquí resulta: toda esta materia es una cantidad que crece constantemente hasta el momento en que, sobreviniendo la debilidad definitiva, la inteligencia deja escapar-

lo todo. Esta condición del hombre de estar compuesto de una parte absolutamente variable, el carácter, y de otra, la inteligencia, que varía regularmente y en dos direcciones opuestas, explica la diversidad del aspecto bajo la cual se manifiesta y de su valor en las diferentes épocas de la vida.

En un sentido más amplio puede decirse también que los cuarenta primeros años de la existencia proporcionan el texto y los treinta siguientes el comentario, que nos hace entonces comprender bien el sentido verdadero, luego la moral y todas las sutilezas.

Particularmente al término de la vida hay algo que recuerda el final de un baile de máscaras, cuando los enmascarados se retiran. En este momento se ve cuáles eran aquellos con quienes se ha estado en contacto durante su vida. En efecto, los caracteres han salido a luz, las acciones han dado sus frutos, las obras han encontrado su exacta apreciación y todas las fantasmagorías se han desvanecido. Porque para eso se ha necesitado tiempo. Pero lo más extraño es que uno no se conoce y se comprende bien a sí mismo, y su fin y sus aspiraciones, especialmente en lo que concierne a las relaciones con el mundo y con los hombres, sino al fin de su vida. Muchas veces, aunque no siempre, habrá que clasificarse más abajo de lo que se suponía poco ha, pero a veces también se concederá uno un puesto superior; en este último caso, eso proviene de que no se tenía un conocimiento suficiente de la pequeñez del mundo, y el fin de la vida estaba colocado a demasiada altura. Se aprende a conocer aproximadamente lo que cada uno vale.

Se acostumbra a amar a la juventud la época feliz y a la vejez la época triste de la vida. Eso sería cierto si las pasiones hiciesen feliz. Pero ellas son las que bambolean a la juventud de aquí para allá, dándole pocas alegrías y muchas preferencias. Agitan más a la edad fría, que reviste en seguida un tinte contemplati-

vo, porque el conocimiento se hace libre y toma grandes vuelos. Ahora bien, el conocimiento está por sí mismo exento de dolor; por consiguiente, cuanto más predomine en la conciencia más feliz será ésta. No hay más que reflexionar que todo goce es negativo y el dolor positivo para comprender que las pasiones no podrían hacer feliz, y que la edad no es de sentir porque algunos goces le estén prohibidos; todo goce no es más que la satisfacción de una necesidad, y no es uno desgraciado por perder el goce al mismo tiempo que la necesidad, como no lo es por no poder comer después de haber comido o deber velar después de toda una noche de sueño. Platón, en su introducción a la *República*, tiene razón al juzgar a la vejez feliz por estar despojado del instinto sexual que hasta entonces nos molestaba continuamente. Casi se pudiera sostener que las fantasías diversas e incesantes que engendra el instinto sexual, así como las emociones que de aquí resultan, mantienen en el hombre una benigna y constante demencia mientras está bajo la influencia de ese instinto o de ese diablo de que se ve poseído sin cesar hasta el punto de no llegar a ser completamente razonable, sino después de haberse librado de él. Sin embargo, es positivo que, en general, y abstracción hecha de todas las circunstancias y condiciones individuales, es propio de la juventud un aire de melancolía y cierta serenidad propia de la vejez, y eso solamente porque el joven es aún el esclavo, no el señor de ese demonio que difícilmente le concede una hora de libertad y que es también el autor, directo o indirecto, de casi todas las calamidades que hieren o amenazan al hombre. La edad madura tiene la serenidad del que, rompiendo cadenas que llevó durante mucho tiempo, disfruta en lo sucesivo de la libertad de sus movimientos. Por otra parte, pudiera decirse que, una vez extinguida la inclinación sexual, se ha consumido el verdadero hueso de la vida y no queda más que la

cáscara o que la vida se parece a una comedia cuya representación, comenzada por hombres vivos, es terminada por autómatas revestidos de los mismos trajes.

Sea lo que quiera, la juventud es el momento de la agitación; la edad madura, el del reposo; eso basta para juzgar de sus placeres respectivos. El niño alza ávidamente las manos hacia el espacio, tras todos esos objetos tan abigarrados y tan diversos que ve ante sí, todo eso lo excita, porque su sensorio está aún tan fresco y tan joven. Lo mismo ocurre, pero con más energía, en lo que atañe al joven. Él también es excitado por el mundo de colores brillantes y de figuras múltiples, y su imaginación le atribuye inmediatamente más valor de lo que el mundo puede ofrecer. Así la juventud está llena de exigencias y de aspiraciones a lo vago, que le quitan ese reposo sin el cual no hay felicidad. Con la edad todo eso se calma, ya porque la sangre se ha enfriado y la excitabilidad del sensorio ha disminuido, ya porque la experiencia, enseñándonos sobre el valor de las cosas y sobre el contenido de los goces nos ha despojado poco a poco de las ilusiones, de las quimeras y de los perjuicios que ocultaban y deformaban hasta entonces el aspecto libre y nítido de las cosas, de manera que las conocemos ahora, todas más exacta y más claramente; las tomamos por lo que son y adquirimos en mayor o menor grado la convicción de la nada de todas las cosas terrestres. Esto es lo que da a todos los ancianos, aun a los de una inteligencia muy vulgar, cierto tinte de sabiduría que los distingue de los jóvenes. Pero todo eso produce principalmente la calma intelectual, que es un elementos importante, y hasta la condición y la esencia de la felicidad. Mientras el joven cree que podría conquistar en este mundo quién sabe cuántas maravillas sólo con que sepa encontrarlas, el viejo está penetrado de la máxima del Ecclesiastés: "Todo es va-

nidad", y sabe bien ahora que todas las nueces están huecas, por doradas que puedan ser.

Sólo en una edad avanzada llega el hombre plenamente al *nil admirari* (1) de Horacio; es decir, a la convicción directa, sincera y firme de la vanidad de todas las cosas y de la inanidad de todas las pompas del mundo; las quimeras han desaparecido. No se mece más con la ilusión de que reside en alguna parte, en el palacio o en la cabaña, una felicidad especial mayor que aquella de que él mismo disfruta, y en lo que hay de esencial en ella siempre que está libre de todo dolor físico o moral. No hay tampoco distinción, a su juicio, entre lo grande y lo pequeño, entre lo noble y lo vil, medidos por la escala de aquí abajo. Eso da al anciano una tranquilidad particular de ánimo que le permite mirar sonriendo los vanos prestigios de este mundo. Está completamente desengañado; sabe que la vida humana, hágase lo que se haga por ataviarla y emperijilarla, no tarda en revelarse en toda su miseria a través de esos oropeles de feria, sabe que, hágase lo que se haga por pintarla y adornarla, es, en resumen, siempre la misma cosa: una existencia cuyo valor real hay que calcular por la ausencia de los dolores y no por la presencia de los placeres, y aún menos del fausto (2). El rasgo fundamental y característico de la vejez es el desengaño: han desaparecido las ilusiones que daban a la vida su encanto y a la actividad su aguijón: se ha reconocido la nada y la vanidad de todas las magnificencias de este mundo, especialmente de la pompa y del esplendor de las grandezas: se ha experimentado la insignificancia de lo que hay en el fondo de casi todas esas cosas que se desean y de esos goces a que se aspira, y se ha llegado así poco a poco a convencerse de la pobreza y del

(1) "No asombrarse de nada."
(2) Horacio, *Epistolae*, I, 12, 1-4.

vacío de la existencia. Sólo a los sesenta años se comprende bien el primer versículo del Ecclesiastés. Pero es lo que da también a la vez cierto tinte lúgubre.

Se cree comúnmente que la enfermedad y el tedio son el patrimonio de la edad avanzada. La primera no le es esencial, especialmente cuando se tiene la esperanza de llegar a una vejez muy avanzada, porque *crescente vita, crescit sanitas et morbus* (1). Y en cuanto al tedio he demostrado más arriba por qué la vejez tiene menos que temerlo que la juventud; el tedio no es tampoco el compañero obligado de la soledad hacia la cual nos arrastra, efectivamente la edad, por motivos fáciles de comprender; sólo acompaña a los que han conocido los goces de los sentidos y los placeres de la sociedad y han dejado su espíritu sin enriquecer y sus facultades sin desarrollar. Verdad es que en una edad avanzada las fuerzas intelectuales declinan también, pero donde ha habido muchas siempre quedarán bastantes para combatir el tedio. Además, como hemos demostrado, la razón gana en vigor con la experiencia, los conocimientos, el ejercicio y la reflexión; el juicio se hace más penetrante y se aclara el encadenamiento de las ideas; se adquieren cada vez más en todas las materias perspectivas de conjunto sobre las cosas; la combinación, siempre variada, de los conocimientos que ya se poseen, las adquisiciones nuevas que vienen a agregarse favorecen en todas direcciones los progresos continuos de nuestro desarrollo intelectual, en el cual el espíritu encuentra a la vez su ocupación, su alivio y su premio. Todo eso compensa, hasta cierto punto, el debilitamiento intelectual de que hablábamos. Sabemos, además, que en la vejez el tiempo corre más rápidamente, así neutraliza el tedio. El debilitamiento de las fuerzas corporales no es muy

(1) "A medida que avanza la vida, crecen la salud y la enfermedad."

perjudicial, salvo el caso en que se necesiten esas fuerzas para la profesión que se ejerce. La pobreza durante la vejez es una desgracia. Si se la ha evitado y si se ha conservado la salud, la vejez puede ser una parte muy soportable de la vida. La comodidad y la seguridad son sus principales necesidades; por eso se ama más que nunca el dinero, porque suple las fuerzas que faltan. Abandonado de Venus querrá uno tratar de solazarse con Baco. La necesidad de ver, de viajar, de aprender, está reemplazada por la de enseñar y hablar. Es una dicha para el anciano haber conservado el amor del estudio, o de la música, o del teatro, y, en general, la facultad de ser impresionado hasta cierto punto de las cosas exteriores; eso ocurre para algunos hasta en la edad más avanzada. Lo que el hombre "tiene por sí mismo" nunca le aprovecha más que en la vejez. Verdad es que la mayoría de los individuos, habiendo sido en todo tiempo obtusos de entendimiento se hacen cada vez más autómatas a medida que avanzan en la vida; piensan, dicen, hacen siempre lo mismo y ninguna impresión exterior puede cambiar el curso de sus ideas o hacerles producir algo nuevo. Hablar a semejantes viejos es escribir en la arena; la impresión se borra casi instantáneamente. Una vejez de esta especie no es verdaderamente más que el *caput mortum* de la vida. La naturaleza parece haber querido simbolizar el advenimiento de esta segunda infancia por una tercera dentición que se declara en algunos casos raros entre los ancianos.

El debilitamiento de todas las fuerzas en la vejez progresivamente y cada vez más y más es, en verdad, una triste cosa, pero es necesaria y hasta bienhechora: de lo contrario, la muerte, de la cual es preludio, se haría demasiado penosa. Así que la ventaja principal que proporciona una edad muy avanzada es la *eutanasia*, es decir, la muerte muy fácil, sin enfermedad que la preceda, sin convulsiones que la acompañen; una

muerte en que no se siente uno morir. He dado una descripción de ella en el segundo volumen de mi gran obra (1). Porque, por mucho tiempo que se viva, no se posee nada más que el presente indivisible; pero el recuerdo pierde cada día por el olvido más de lo que gana con el crecimiento (2).

La diferencia fundamental entre la juventud y la vejez será siempre ésta: que la primera tiene la vida en perspectiva y la segunda la muerte; que, por consiguiente, una posee un pasado corto con un largo porvenir, y otra, lo contrario. Indudablemente, el anciano no tiene delante de sí más que la muerte, pero el joven tiene la vida; y ahora se trata de saber cuál de las dos perspectivas ofrece más inconvenientes y si, bien

---

(1) *El mundo como voluntad y como representación.*

(2) La vida humana propiamente hablando no puede llamarse ni larga ni corta, porque, en el fondo, es la escala con que medimos todas las demás dimensiones de tiempo. El *Oupanischad* del Veda *(Oupnehat,* II, 53) concede cien *años* para la *duración natural de la vida.* Yo creo que con razón, porque he notado que los que han pasado de noventa años acaban por la *eutanasia,* es decir, que mueren sin enfermedad, sin apoplejía, sin convulsión, sin estertor, hasta sin palidecer, las más de las veces sentados, principalmente después de las comidas; sería más exacto decir que no mueren, sino que cesan de vivir. En el Antiguo Testamento *(Salmos* XC, 10) la duración de la vida humana se calcula en setenta, a los más en ochenta años, y lo que es también de notar, Herodoto (I, 32 y III, 22) dice lo mismo. Pero esto es falso, y es el resultado de una interpretación grosera y superficial de la experiencia cotidiana. Porque si la duración natural de la vida fuese de setenta a ochenta años, los hombres que estuviesen entre setenta y ochenta años debían morir *de vejez;* mas no es eso lo que ocurre, mueren como los jóvenes, *por enfermedad;* pero la enfermedad es una anomalía, de manera que no es el fin natural. Sólo entre los noventa y los cien años se hace normal morir *de vejez,* sin enfermedad, sin lucha, sin convulsiones, sin estertor, a veces sin palidecer; en una palabra, de *eutanasia.* Así que en esto tiene razón el *Oupanischad* cuando señala en cien años la duración natural de la vida.

mirado, no es preferible tener la vida detrás que delante de sí: ya el Ecclesiastés ha dicho: "El día de la muerte es mejor que el día del nacimiento" (1). En todo caso pedir el vivir mucho tiempo es un deseo temerario. Porque *quien larga vida vive, mucho mal vide*, dice un proverbio español (2).

No están como suponía la astrología las existencias individuales inscritas en los planetas, sino que está grabada la marcha del mundo en general, en cuanto que corresponden por su orden cada uno a una edad, y en cuanto que la vida está gobernada por cada uno de ellos. A los diez años de edad rige *Mercurio*. Como éste, el hombre se mueve con rapidez y facilidad en una órbita muy reducida; la menor bagatela es para él una perturbación, pero aprende mucho y con soltura, bajo la dirección del dios de la astucia y de la elocuencia. Con los veinte años comienza el reinado de *Venus:* el amor y las mujeres le poseen por entero. A los treinta años es *Marte* el que domina; el hombre es entonces violento, robusto, audaz, belicoso y altanero. A los cuarenta años gobiernan los cuatro *planetoides* (3); el campo de su vida aumenta; es *frugi* (4), es decir, se consagra a lo útil, por la virtud de *Ceres;* tiene su hogar doméstico, por *Vesta;* ha aprendido lo que necesita saber por la influencia de *Palas;* y como *Juno*, la esposa gobierna, como señora de la casa, su *gattin* (5). A los cincuenta años domina *Júpiter*, el hombre ha sobrevivido a la mayor parte de sus contemporáneos, y se siente superior a la generación actual. Estando en plena posesión de sus fuerzas, es rico de

(1) VII, 2.
(2) En castellano, en el texto alemán.
(3) Planetas menores.
(4) El trigo.
(5) Ya sé que se han descubierto después 62 plenetoides telescópicos, pero de eso no quiero saber nada. Así obro con ellos como los profesores de filosofía conmigo: hago como que los ignoro, porque desacreditan mi mercancía.

experiencia y de conocimiento; tiene (en la medida de su individualidad y de su posición), autoridad sobre todos los que le rodean. No se deja mandar, porque quiere dirigir también. Es ahora el más apto, en su esfera, para ser guía y dominador. Así culmina Júpiter y con él el quincuagenario. Pero después, a los sesenta años, llega *Saturno* y con él la pesadez, la lentitud y la tenacidad del *plomo:*

But old folks, many feing as they were dead;
Unwiely, slow, heavy and pale as lead (1).

Por último, viene *Urano*, es el momento de ir al cielo, según se dice. No puedo contar aquí a *Neptuno* (así se le ha llamado por irreflexión), desde el momento en que no puedo llamarle sino con su verdadero nombre, que es *Eros*. Sin lo cual hubiera querido demostrar cómo el comienzo se enlaza con el fin y de qué manera está Eros en conexión misteriosa con la Muerte, conexión en virtud de la cual el *Orcus* o *Amenthes* de los egipcios, según Plutarco (2), es el "dador y recibidor", por consiguiente, no sólo *el que toma*, sino también *el que da;* en cuanto que el que da (3) y la muerte es el gran *réservoir* (4) de la vida.

Sí; de ahí, del *Orcus*, viene todo, y ahí ha sido ya lo que tiene vida ahora: ¡siquiera fuésemos capaces de comprender la evolución por medio de la cual se practica esto (vären wir nur fähig, den Faschenspielerstreich zu begreisen, wermöge dessen Das geschieht). Entonces todo estaría claro.

(1) "Pero algunos ancianos parecen muertos; tan inertes, lentos, pesados y pálidos están." Shakespeare, *Romeo and Julieta*, acto II, escena V.
(2) *De Iside et Osiri*, 29.
(3) "Dador", significa el que da (Der Gebende).
(4) *Almacén*. En francés, en el texto alemán.